Matériel protégé par le droit d'auteur

Murray Rothbard

L'éthique de la liberté

LES BELLES LETTRES

Matériel protégé par le droit d'auteur

À la mémoire de Frank Chodorov, de Floyd.A. (dit “Baldy”) Harper et de mon père David Rothbard

TABLE DES MATIERES

Préface..... IV

Remerciements..... VII

INTRODUCTION : LA LOI NATURELLE

PREMIER partie — LE DROIT NATUREL

Chapitre 1. Le Droit naturel et la raison - p12

Chapitre 2. La loi naturelle comme discipline “scientifique”- p16

Chapitre 3. Le Droit naturel contre le droit positif - p21

Chapitre 4. Le Droit naturel et les Droits naturels - p24

Chapitre 5. A quoi sert la philosophie politique - p28

DEUXIEME partie — THEORIE DE LA LIBERTE

Chapitre 6. La philosophie du Droit chez Robinson Crusoé - p31

Chapitre 7. Les relations entre les personnes. (1) L’échange volontaire - p37

Chapitre 8. Les relations entre les personnes : (2) possession et agression - p46

Chapitre 9. La propriété et l’agression - p52

Chapitre 10. La question du vol des terres - p62

Chapitre 11. Le monopole des terres hier et aujourd’hui - p66

Chapitre 12. La légitime défense - p72

Chapitre 13. La proportionnalité des peines - p78

Chapitre 14. Les enfants et les Droits - p86

Chapitre 15. Les “Droits de l’homme” - p97

Chapitre 16. L’information, vraie ou fausse - p103

Chapitre 17. La corruption - p109

Chapitre 18. Le boycott - p111

Chapitre 19. Les Droits de propriété et la théorie des contrats - p113

Chapitre 20. Les situations de *sauve-qui-peut* - p125

Chapitre 21. Les “Droits” des animaux - p129

TROISIEME partie — L’ÉTAT CONTRE LA LIBERTÉ

Chapitre 22. La nature de l’État - p132

Chapitre 23. Les contradictions internes de l’État - p143

Chapitre 24. Le statut moral des relations avec l’État - p150

Chapitre 25. Des relations entre Etats - p154

QUARTIEME partie — AUTRES THEORIES MORDERNE DE LA LIBERTE
Chapitre 26. La théorie libérale utilitariste - p162
A. Introduction : L'utilitarisme comme philosophie sociale
B. Les principes d'unanimité et de compensation
C. Ludwig von Mises ou le libéralisme sans l'éthique
Chapitre 27. La "liberté négative" selon Isaiah Berlin - p173
Chapitre 28. Friedrich Hayek et le concept de coercition - p176
Chapitre 29. Robert Nozick et l'"immaculée conception" de l'Etat. - p184
CINQUIEME partie — LA STATEGIE DE LA LIBERTE
Index des noms propres

Ainsi, comme nous l'indique la raison, tous les hommes sont nés naturellement égaux, c'est-à-dire dotés d'un Droit égal sur leur personne, et aussi d'un Droit égal à leur conservation […] et comme chaque homme possède un Droit de propriété sur sa propre personne, le travail de son corps et l'oeuvre de ses mains lui appartiennent en propre et personne n'y a Droit que lui-même ; il s'ensuit donc que lorsqu'il tire n'importe quel objet de l'état où la nature l'avait mis, il y mêle son travail et joint quelque chose qui lui appartient ; ainsi, il en fait sa propriété… Aussi, puisque chaque homme a un Droit naturel sur sa propre personne (il en est propriétaire) et sur ses propres actions et travail, ce que nous appelons la propriété, il s'ensuit sans aucun doute que personne ne dispose d'aucun Droit sur la personne ni la propriété d'autrui. Et si chacun possède un Droit sur sa personne et sa propriété, il a aussi le Droit de les défendre […] et donc le Droit de punir toute offense infligée à sa personne et sa propriété.

Le Révérend Elisha Williams
(1744)

Préface

M

on oeuvre tout entière est axée sur la question centrale de la liberté de l'homme. En effet, même si chacune des sciences et disciplines de l'action humaine a son autonomie et son authenticité propres, j'ai toujours été persuadé qu'en dernière analyse, elles sont toutes liées entre elles et qu'il est possible de les intégrer en une "science" - ou discipline- de la liberté. Par exemple mon livre *Man, Economy and State* (2° éd. Nash, Los Angeles, 1970), présente une analyse complète de l'économie de marché libre ; alors que l'analyse y restait purement praxéologique[*] et se gardait de tout jugement de valeur, et n'aboutissait par conséquent à aucune conclusion de philosophie politique particulière, elle n'en permettait pas moins à tout lecteur attentif de constater à l'évidence les grandes vertus du marché libre et à quelles conséquences néfastes conduit toute ingérence coercitive dans les processus marchands. La suite de cet ouvrage, *Power and Market* (Sheed Andrews & McMeel, Kansas City, 1970) développait l'analyse dans plusieurs directions :

a) Elle analysait systématiquement les différents types d'intervention des hommes de l'Etat dans l'économie, exposant clairement la multitude de conséquences nuisibles qui en découlent ;

b) pour la première fois en économie politique, on a pu y lire un exposé de la manière dont une économie entièrement débarrassée des hommes de l'Etat - une société anarchique et par conséquent totalement libre - peut parfaitement fonctionner ;

enfin c) elle expose de façon purement praxéologique, donc toujours sans référence à des jugements de valeur, en quoi certaines critiques normatives du marché libre sont dépourvues de sens ou carrément absurdes. Il est vrai que cette dernière partie versait de l'économie pure dans le discours éthique, mais elle demeurait dans les limites de la neutralité des *valeurs* et, par conséquent, ne se risquait pas à proposer une éthique explicite de la liberté individuelle. Je n'en percevais pas moins avec acuité l'urgence de cette dernière tâche car, comme on le constatera dans le présent ouvrage, je n'ai jamais cru que l'analyse purement descriptive ni la seule science économique - pas plus d'ailleurs que l'utilitarisme, qui est la philosophie sociale la plus courante chez les économistes- puisse suffire à justifier la liberté naturelle. La science économique peut fournir la plupart des *données de fait* qui serviront de fondement à une prise de position libertarienne[***] mais elle ne peut pas en elle-même constituer cette

philosophie politique. La raison en est que les propositions politiques sont nécessairement des jugements de valeur : la philosophie politique est donc nécessairement *normative* et il est par conséquent nécessaire de proposer un système explicite de normes si on veut fonder le principe de la liberté personnelle.

J'étais aussi conscient que personne n'avait alors entrepris de satisfaire ce besoin urgent. D'abord, jusqu'à tout récemment, ce siècle n'a connu à peu près aucun philosophe politique libertarien. Et même au cours du 19e siècle ô combien plus libéral, seul le *Social Statics* (1851) de Herbert Spencer proposait une théorie complète et systématique de la liberté. C'est dans *For a New Liberty* (1973) que j'ai pu pour la première fois proposer au moins les grandes lignes de ma théorie de la liberté, exposer et défendre, de manière plus substantielle que dans *Power and Market*.iB.Rothbard, Murray N.;, le credo politique de l'"anarcho-capitalisme". Mais *For a New Liberty.*iB.Rothbard, Murray N.; restait davantage un livre de vulgarisation qu'un ouvrage savant ; il envisageait avant tout l'application des principes libertariens aux problèmes sociaux et économiques les plus importants de la société américaine. L'immense besoin d'une théorie systématique de la liberté n'était toujours pas satisfait.

C'est ce vide que le présent ouvrage cherche à combler. Cependant ce n'est pas un ouvrage d'éthique proprement dite car il ne concerne que le sous-ensemble des normes qui traite de la philosophie politique. Par conséquent nous ne chercherons pas à établir ni à développer l'éthique ou l'ontologie de la loi naturelle, qui fonde la norme politique présentée dans ce livre. Cette philosophie de la loi naturelle, la philosophie morale a eu d'autres adeptes, avec toute la compétence requise, pour lui donner ses fondements et la développer dans d'autres ouvrages. Aussi, alors notre première partie se limitera-t-elle à en faire une esquisse, sans tenter d'en développer une justification en vraie grandeur.

La substance de l'ouvrage se trouve donc dans la deuxième partie, qui expose ma théorie de la liberté. Comme le font les meilleurs traités d'économie, elle commence par une représentation du monde de Robinson Crusoé, avec cette différence que les concepts qu'elle vise à développer ne seront pas ceux de la théorie économique mais ceux du Droit naturel - en particulier les concepts-clés de la *possession* et de la *propriété naturelles,* qui fondent la liberté des personnes. Un modèle robinsonien permet d'analyser l'action de l'homme *vis à vis* **** du monde extérieur et du milieu naturel, avant de prendre en compte la complexité des relations entre les personnes.

La clé d'une théorie de la liberté, c'est l'établissement des Droits de propriété privée qui la donne ; en effet il n'est possible de délimiter la sphère des actions justes de chacun qu'après avoir examiné et fondé ses Droits d'agir concrètement sur les choses. Il devient alors possible de définir la violation du Droit comme une ingérence ou interférence violente avec le contrôle qu'un individu exerce légitimement sur les choses (c'est-à-dire ses Droits de propriété, y compris ceux qu'il possède sur sa propre personne). La théorie positive de la liberté se résume alors à analyser quelles sont les *relations objectives* qu'il est possible de considérer comme des Droits de propriété et, par voie de conséquence, quels sont les *actes* qui peuvent être jugés comme des violations du Droit. Cela fait, on peut alors analyser toute

une variété de problèmes difficiles mais fondamentaux comme par exemple : les Droits des enfants, une vraie théorie des contrats, qui les analyse comme des transferts de titres de propriété, la question épineuse de l'application des lois et des peines, etc. Comme la propriété et l'agression relèvent essentiellement du *droit,* notre théorie de la liberté débouche nécessairement sur la description systématique ce que *doit* être le contenu concret de la *loi*. Bref, comme toute bonne théorie de Droit naturel, elle propose une théorie normative du droit (en l'occurrence, une théorie du droit *libertarien*). Ce livre décrit les grandes lignes d'un système de droit libertarien mais il demeure une esquisse, de simples prolégomènes à ce que, je l'espère, sera un jour le Code libertarien dans son achèvement. On doit faire le voeu qu'à l'avenir il se trouvera des théoriciens et des juristes pour forger jusque dans le détail un système de droit libertarien ; un tel Code sera en effet nécessaire au bon fonctionnement de ce qui, nous pouvons l'espérer, sera demain la société de liberté naturelle.

Ainsi, cet ouvrage se concentre sur une théorie explicite de la liberté ainsi que sur les grandes lignes du Droit libertarien ; pour ce faire il n'était pas nécessaire d'y faire une critique ou une analyse exhaustive de l'État. La troisième partie ne présente donc que brièvement ma conception de l'État comme ennemi naturel de la liberté et, en fait, du Droit véritable. La quatrième partie traite des principales doctrines modernes qui ont cherché à développer une philosophie politique de la liberté, notamment celles de Mises, Hayek Friedrich A., Berlin et Nozick. Mon propos n'est pas de présenter un compte rendu détaillé de leurs ouvrages ; je me limiterai à expliquer pourquoi je pense qu'ils ne peuvent pas fonder l'idéologie de la liberté. La cinquième partie, enfin, est un exercice quasiment inédit, à savoir l'esquisse d'une stratégie du changement, ou comment passer du système que nous connaissons à un monde véritablement libre. — Elle explique aussi pourquoi je suis très optimiste, à long terme et même à court terme, sur les possibilités, particulièrement en Amérique, de réaliser le noble idéal de la liberté naturelle.

Remerciements

Ce livre est en fait l'oeuvre de toute une vie, mon intérêt pour la pensée libertarienne ayant débuté dès l'enfance et grandi sans cesse depuis. Il m'est par conséquent tout à fait impossible de citer toutes les personnes et toutes les influences qui ont marqué mon apprentissage et envers qui j'éprouve une profonde reconnaissance. J'ai notamment eu le bonheur de profiter d'innombrables discussions, échanges et lettres avec un grand nombre de libertariens sérieux et cultivés, qui m'ont tous aidé à former mes idées et donc à façonner cet ouvrage. Ils devront ce contenter de cette sorte d'excuse pour ne pas avoir mentionné chacun d'eux. Il me faudra limiter mes remerciements à ceux qui ont spécifiquement contribué à ce livre. Mais cette règle souffrira une exception : je veux exprimer ma gratitude envers mon père, David Rothbard. Jusqu'à l'âge de vingt ans passés, je le croyais le seul libertarien au monde à part moi-même, et je lui dois une grande reconnaissance pour ses encouragements, sa patience sans borne et son enthousiasme. C'est de lui que j'ai d'abord appris le B. A. BA de la liberté et, après qu'au cours de l'hiver 1949-1950, je fus devenu un libertarien complet et cohérent, il fut mon premier adepte.

Pour revenir au livre lui-même, son élaboration a pris énormément de temps, au cours duquel il a subi plusieurs transformations majeures. Sa genèse se situe au début des années soixante, dans un projet de livre envisagé lors d'une conversation avec le Dr Ivan R. Bierly du *William Volker Fund* (à Burlingame, Californie) ; l'idée était de faire connaître le Droit naturel aux libertariens et la liberté aux conservateurs. Rapidement abandonné, ce projet s'est transmuté dans celui, beaucoup plus ambitieux, de présenter une théorie normative systématique de la liberté. Sur cette longue route semée d'embûches, j'ai toujours pu profiter de la patience et des encouragements de Floyd Arthur (dit "Baldy") Harper et de Kenneth S. Templeton Jr., tous deux à l'origine au *William Volker Fund* puis à l'*Institute for Humane Studies* (IHS) de Menlo Park, en Californie.

Je tiens à remercier les organisateurs de la *Libertarian Scholars Conference* à New York et ceux qui y ont fait leurs commentaires sur certains passages de ce livre. Je remercie particulièrement Randy E. Barnett et John Hagel III qui ont jugé bon de faire figurer dans leur ouvrage, *Assessing the Criminal,* mon argumentaire en faveur de la proportionnalité des peines. Je trouve tout aussi remarquable que la revue *Ordo* ait accepté de publier ma critique du concept de coercition chez F.A. .

HayekWilliamson M. Evers du Département de science politique de l'Université de Stanford m'a apporté une aide inestimable durant l'année (1975) que j'ai passée à Palo Alto, en Californie, pour travailler à ce livre. Je lui sais gré de nos discussions stimulantes sur la théorie libertarienne, de son érudition bibliographique et de ses nombreuses suggestions utiles. John N. Gray, associé de recherche en philosophie politique au *Jesus College* d'Oxford, et James A. Sadowsky, S.J, du département de philosophie de l'Université de Fordham, ont chacun lu mon manuscrit ; leurs critiques et jugements bienveillants m'ont fortement encouragé à achever l'ouvrage. Le Pr David Gordon de Los Angeles, également associé au *Center for Libertarian Studies,* a lu le manuscrit en entier ses suggestions détaillées m'ont été très utiles ; son érudition et sa perspicacité philosophique sont une source d'inspiration tous ceux qui ont la chance de le connaître. Sans le dévouement et l'enthousiasme de Leonard P. Liggio, actuellement Président de l'*Institute for Humane Studies* à Menlo Park, Californie, ce livre n'aurait pas vu le jour. Je tiens aussi à remercier le Dr Louis M. Spadaro, président émérite de l'*Institute for Humane Studies* et George Pearson de la *Koch Foundation* et de l'*Institute for Humane Studies*.

Je suis reconnaissant au *Volker Fund* et à l'*Institute for Humane Studies* pour m'avoir accordé à plusieurs reprises des bourses de recherche. Je suis particulièrement reconnaissant à Charles G. Koch de Wichita, Kansas pour son attachement à ce livre et aux idéaux de la liberté et aussi pour m'avoir permis de me libérer de mes tâches d'enseignement durant l'année universitaire 1974-75 afin de travailler à cet ouvrage.

La reconnaissance énorme que je dois à ces amis et collègues, compagnons d'un combat long et solitaire pour développer le libertarisme et promouvoir la cause de la liberté, n'est cependant pas comparable à la dette inexprimable que j'ai contractée envers ma femme Joey qui, depuis près de trente ans, représente pour moi une source intarissable d'aide, d'enthousiasme, d'idées et de bonheur.

Murray N. Rothbard

New York, mai 1980

Premiere partie : Le droit naturel

Chapitre 1. Le Droit naturel et la raison

Pour les intellectuels qui se disent “scientifiques”, l’expression “la nature de l’homme” fait souvent l’effet du chiffon rouge devant un taureau. “Il n’y a pas de nature humaine!”, voilà un cri de ralliement de l’époque moderne. A quel point cette opinion domine chez les philosophes politiques contemporains fut bien illustrée il y a quelques années par une participante éminente à une réunion de l’Association américaine de science politique : “la ‘nature de l’homme’”, affirma-t-elle, “est un concept purement théologique qui doit être proscrit dans une discussion scientifique digne de ce nom”[1].

Dans ce débat, les deux camps n'ont cessé de proclamer que la loi naturelle et la théologie sont indissociables. Aussi nombre de partisans du Droit naturel, hommes de science ou philosophes, ont sérieusement affaibli leurs conclusions en laissant croire que des procédures rationnelles de la recherche philosophique, *seraient à elles seules insuffisantes* pour en démontrer la réalité ; et que le recours à la foi et à la théologie seraient nécessaires pour défendre le concept. De leur côté, les adversaires du Droit naturel faisaient joyeusement chorus : puisque l'on juge que la foi dans le surnaturel est nécessaire pour croire au Droit naturel, ce dernier concept doit être expulsé du discours scientifique et laïc et renvoyé aux arcanes de la théologie. La conséquence est qu'on a pratiquement oublié l'idée d'une loi naturelle fondée sur la raison et l'expérience.[2].

Quiconque est persuadé qu'il existe un Droit naturel rationnellement démontrable affronte donc l’hostilité des deux camps : les uns y subodorent un antagonisme vis-à-vis de la religion, et les autres soupçonnent qu'on est en train de faire rentrer le bon Dieu avec son cortège de mystiques par la porte de service. Aux premiers, on rappellera que leur position reflète un augustinisme extrême, comme quoi que la foi seule permettrait de connaître la nature de l'homme et les normes qu'il doit suivre, la raison en étant incapable. Dans cette tradition fidéiste, la théologie se substitue complètement à la philosophie[3]. La tradition thomiste va naturellement à l’encontre de cette thèse, et défend au contraire l’indépendance de la philosophie par rapport à la théologie, en affirmant que la raison humaine est capable de comprendre et de découvrir les lois de la nature ainsi que les normes de l’ordre naturel. S’il est nécessairement anti-religieux de penser qu'il existe un ordre systématique de lois naturelles et que cet ordre peut être découvert par la raison humaine, alors saint Thomas d’Aquin et les scolastiques qui lui succédèrent furent des ennemis de la foi, ainsi que le

juriste Hugo Grotius, qui était un protestant fervent. En d'autres termes, affirmer l'existence d'un ordre de lois naturelles, en soi, n'implique ni que Dieu a créé cet ordre ni qu'il n'en serait pas l'auteur ; de même, affirmer que cet ordre naturel peut être découvert au moyen de la raison humaine ne préjuge pas de la question de son origine divine ou non. Affirmer l'existence d'un ordre de lois naturelles que la raison peut découvrir n'est donc pas en soi un parti pris pour ou contre la religion[4].

Comme elle est de nature à susciter aujourd'hui de l'étonnement, cette position thomiste mérite que nous lui prêtions davantage attention. Si la thèse de l'indépendance absolue de la question du Droit naturel vis-à-vis de l'existence de Dieu était plutôt implicite dans l'oeuvre de Saint Thomas lui-même, elle fut, comme beaucoup d'autres implications du thomisme, dégagée par Suarez et les scolastiques espagnols de la fin du 16è siècle. Le Jésuite Suarez expliquait que, pour un grand nombre de scolastiques, la loi morale naturelle, c'est-à-dire la loi qui définit ce qui est bon et mauvais pour l'homme, n'est pas issue de la volonté de Dieu. Certains scolastiques allaient jusqu'à affirmer :

"[…] même si Dieu n'existait pas ou n'utilisait pas Sa raison ou ne jugeait pas droitement des choses, dans la mesure où l'homme pourrait toujours se guider d'après les commandements de la droite raison, sa loi serait toujours d'une nature semblable à ce qu'elle est aujourd'hui"[5].

Ou, pour emprunter la formule d'un thomiste moderne :

"Si le terme 'naturel' a un sens, c'est en relation avec la nature de l'homme, et quand on l'utilise en conjonction avec 'loi', le terme doit se référer à un ordonnancement qui se manifeste dans les tendances de la nature humaine, et à lui seul. Par conséquent il n'y à proprement parler rien de 'religieux' ni de 'théologique' dans le 'Droit naturel' de saint Thomas d'Aquin[6].

Dans son *De iure belli ac pacis* de 1625, Hugo Grotius affirmait :

"Ce que nous venons de dire aurait quelque validité même si nous admettions, ce qui ne peut être fait sans la pire des perversions, que Dieu n'existe pas..."

Il disait aussi :

"Aussi illimité que soit le pouvoir de Dieu, on peut dire cependant qu'il existe certaines choses sur quoi Son pouvoir ne s'étend pas... de même que Dieu ne peut faire que deux fois deux ne fassent pas quatre, Il ne peut faire que ce qui est intrinsèquement mauvais ne le soit pas"[7]

D'Entrves conclut :

"[…] la définition du Droit naturel [de Grotius] n'a rien de révolutionnaire. Quand il soutient que la loi naturelle est l'ensemble des règles que l'Homme est capable de découvrir par l'usage de sa raison, il ne fait rien d'autre que réaffirmer l'idée scolastique d'un fondement rationnel pour l'éthique. En fait

son but était bien plutôt de réhabiliter cette idée, qui avait été ébranlée par l'augustinisme extrême de certains courants de la pensée protestante. Quand il déclare que certaines règles sont valides en elles-mêmes, indépendamment du fait que Dieu les a voulues telles, il répète une affirmation qui avait déjà été faite par certains scolastiques".[8]

D'Entrèves ajoute qu'il s'agissait pour Grotius de "construire un système de lois qui emporterait la conviction à une époque où le débat théologique perdait progressivement le pouvoir de le faire". Grotius et les juristes qui lui succédèrent : Pufendorf, Burlamaqui; et Vattel — se mirent en tête de développer ce *corpus* de Droit naturel indépendant dans une perspective purement laïque, conformément à leurs centres d'intérêt propres qui, à la différence des scolastiques, ne relevaient pas principalement de la théologie[9]. Les rationalistes du XVIII° siècle avaient beau s'opposer résolument aux scolastiques dans nombre de domaines, leur rationalisme même n'en fut pas moins profondément influencé par celui de la tradition qu'ils attaquaient. [10].

Il ne faut donc pas s'y méprendre : dans la tradition thomiste, la loi de nature décrit les normes aussi bien que les faits, et le moyen qui permet à l'homme d'appréhender une telle loi c'est sa *raison,* et non la foi, ni l'intuition, ni la grâce ni la révélation ni quoi que ce soit d'autre[11]. On ne saurait trop souligner ce fait dans le climat actuel, qui voit une opposition tranchée entre la loi naturelle et la raison et où l'on est notamment confronté à l'irrationalisme des "conservateurs" Ainsi, selon le Père Copleston, éminent historien de la philosophie, saint Thomas d'Aquin "insistait sur la place et le rôle de la raison dans la conduite morale". Celui-ci, continue Copleston, partageait avec Aristote l'opinion que c'est en ce qu'il est doué de raison que l'homme se distingue de l'animal, raison qui lui permet d'agir intentionnellement en vue d'une fin consciente, et qui l'élève au-dessus du comportement purement instinctif[12]."

En somme, saint Thomas comprenait que l'homme fait toujours exprès de faire ce qu'il fait ; mais il allait plus loin en soutenant que ses fins peuvent être jugées par la raison comme objectivement bonnes ou mauvaises pour lui. Pour saint Thomas, écrit Copleston, "il y a donc place pour le concept de 'droite raison', c'est-à-dire de la raison qui guide les actions humaines dans le sens du Bien objectif de l'homme". Par conséquent, la conduite *morale* est celle qui se conforme à la droite raison : "Quand on dit que la conduite morale est la conduite rationnelle, on entend par là qu'il s'agit d'une action conforme à la droite raison, raison qui appréhende ce qui est objectivement bon pour l'homme et dicte les moyens de l'atteindre[13]."

La philosophie du Droit naturel, à la différence de la philosophie post-humienne*, ne condamne donc pas la raison à n'être que l'esclave des passions, bornée à rechercher mécaniquement quels sont les moyens d'atteindre des fins dont le choix serait arbitraire. Car pour le philosophe de la loi naturelle, ces fins elles-mêmes sont aussi déterminées par la raison ; et la "droite raison" dicte à l'homme les fins qui sont appropriées aussi bien que les moyens de les atteindre. Pour le théoricien thomiste du Droit naturel, l'ensemble des lois qui traite du bon et du mauvais pour l'homme n'est qu'un sous-ensemble particulier du système de lois naturelles qui gouverne toutes les entités de l'univers, chacune dotée de sa propre nature

et de ses propres fins. “Appliquée à [l’homme], écrit Copleston, la loi morale […] est un cas particulier du principe général selon lequel toutes les choses finies tendent vers leur fin par le développement de leurs potentialités[14].” C’est là que se manifeste la différence essentielle entre d’un côté les créatures inanimées et les êtres animés mais non humains, et l’homme de l’autre : en effet les premières doivent se conformer aux fins que leur nature leur impose, alors que l’homme, “animal rationnel”, possède une raison pour découvrir ses fins et le libre arbitre pour déterminer ses choix[15].”

Laquelle de ces doctrines, celle du Droit naturel ou celle de ses critiques, mérite d’être reconnue comme véritablement rationnelle, c’est une question à laquelle Léo Strauss, avait fourni une réponse décisive lors d’une vive attaque contre le relativisme moral dans la théorie politique du professeur Arnold Brecht. A l’inverse du Droit naturel, écrivait Strauss, “la science sociale positiviste […] se caractérise par l’abandon, la fuite devant la raison”. Et de continuer :

“Si l’on en croit la version positiviste du relativisme qui prévaut dans la science sociale actuelle […], la raison peut nous dire quels sont les moyens appropriés à des fins données, mais elle est incapable de dire, parmi les fins réalisables, quelles sont celles que l’on doit préférer. La raison ne peut pas nous dire que les objectifs que nous choisissons doivent pouvoir être réalisés : si quelqu’un désire l’impossible, la raison peut lui dire qu’il agit de manière irrationnelle mais elle n’est pas fondée à lui dire qu’il *doit* agir rationnellement ni qu’une action irrationnelle est par définition immorale ou mauvaise. S’il est vrai que la conduite rationnelle consiste à choisir les moyens appropriés à la poursuite de fins justifiées, alors le relativisme conclut en fait que l’action rationnelle est impossible.”[16].

Finalement, c’est au P. John Toohey, philosophe thomiste moderne, que l’on doit d’avoir souligné la place unique que la raison occupe dans la philosophie du Droit naturel. C’est ainsi qu’il décrit la bonne philosophie : “Si l’on cherche à distinguer en quoi la conception scolastique de la philosophie se distingue des autres courants de pensée, on peut dire que pour elle, c’est une tentative faite par la raison humaine pour parvenir par elle-même à une explication fondamentale de la nature des choses[17].”

Chapitre 2. La loi naturelle comme discipline scientifique

On devrait tout de même s'étonner que tant de philosophes modernes froncent le nez chaque fois qu'on parle de la "nature" d'une chose, comme s'il s'agissait d'introduire dans la discussion des éléments de mystique ou de surnaturel. Une pomme, si on la lâche, il faut bien qu'elle tombe par terre : nous observons le phénomène et l'attribuons à la *nature* de la pomme (et du monde en général). Deux atomes d'hydrogène combinés à un atome d'oxygène produiront une molécule d'eau — phénomène qui est caractéristique de la nature de l'hydrogène, de l'oxygène et de l'eau. Il n'y a rien d'ésotérique ni de mystique dans ce genre d'observations. Pourquoi donc se battre sur le concept de "nature" ? Le fait est que l'univers consiste en une myriade de choses ou entités observables. On ne peut douter qu'il s'agisse là d'un fait d'observation. Puisque l'univers n'est pas constitué d'une masse homogène, d'une seule entité, il s'ensuit que chacune des choses diverses qui le composent possède des *attributs* différents, sans quoi il s'agirait d'une seule et même chose. Mais alors, si A, B, C, etc. ont des attributs différents, il s'ensuit forcément qu'ils ont des *natures* différentes[18],[19]. Il s'ensuit aussi que quand ces différentes choses viendront en contact et en interaction, cela produira un *résultat* spécifique et bien défini. Bref, des *causes* spécifiques et circonscrites produisent des *effets* spécifiques et circonscrits[20]. Le comportement observable de chacune de ces entités représente la loi de sa nature, laquelle loi embrasse ce qui se produit comme résultat des interactions. L'édifice construit à partir de ces lois peut être appelé la structure de la *loi naturelle*. Où se trouve la "mystique" là-dedans[21] ?

Dans le domaine des lois pures de la physique, le concept de "nature" ne se distinguera de la terminologie positiviste moderne qu'à un niveau élevé du discours philosophique ; quand c'est à l'homme qu'on l'applique, il semble susciter beaucoup plus de controverse. Et pourtant, si les pommes, les cailloux et les roses ont chacun leur nature spécifique, l'homme serait-il la seule entité, le seul être, à ne pas en avoir ? Et si l'homme possède bel et bien une nature, pourquoi ne pourrait-on pas la soumettre à l'observation rationnelle et à la réflexion ? Si toutes les choses ont une nature, alors il faut bien admettre que celle de l'homme peut être examinée ; on voit donc à quel point le rejet sans appel du concept de nature de l'homme auquel on assiste aujourd'hui est arbitraire et *a priori*.

Une critique courante et facile que nous font les adversaires de la loi naturelle est la suivante : "qui donc établira ces prétendues vérités sur la

nature de l'homme ?" La réponse ne consiste pas à dire *qui* mais *quoi,* car il s'agit tout simplement de la raison humaine. La raison de l'homme est *objective,* ce qui veut dire que tout homme peut l'employer pour découvrir des vérités sur l'univers. Demander "— *En quoi consiste* la nature de l'homme ?" c'est s'exposer à ce qu'on vous réponde derechef : "— Mais allez donc trouver ça vous-même!" C'est comme si on prétendait contredire quelqu'un qui aurait affirmé que la nature du cuivre est susceptible d'un examen scientifique, en le défiant d'énoncer immédiatement toutes les lois découvertes sur ce métal.

Une autre critique fréquente est que les théoriciens de la loi naturelle ne sont pas d'accord entre entre eux et qu'il faudrait par conséquent rejeter toutes leurs théories. C'est une critique particulièrement mal venue quand, comme c'est souvent le cas, elle est le fait d'économistes utilitaristes. En effet, s'il est une science controversée, c'est bien l'économie politique et pourtant, cela ne conduit que peu de gens à réclamer qu'on la jette toute entière au panier. De plus, le fait qu'il existe des divergences d'opinions n'est pas une raison suffisante pour rejeter toutes les opinions en cause ; l'attitude responsable consiste à se servir de sa raison pour examiner les diverses thèses et se faire sa propre opinion[22] On ne peut pas dire a *priori* : "il n'y en a pas une pour racheter l'autre". L'existence de la raison humaine n'implique pas que l'erreur soit impossible. Même des sciences "dures" comme la physique et la chimie ont connu leurs erreurs et leurs controverses[23]. Aucun homme n'est omniscient ni infaillible — loi qui se trouve justement faire partie de la nature humaine.

L'éthique de la loi naturelle affirme qu'en ce qui concerne tout être vivant, ce qui est bon est ce qui convient le mieux à ce type de créature ; le "bon" et le mauvais dépendent donc de la nature de la créature en question. . Ainsi, le professeur Cropsey écrit : "La doctrine classique [de la loi naturelle] soutient que chaque chose est excellente dans la mesure où elle peut faire ce pour quoi son espèce est naturellement disposée... En quoi ce qui est naturel est-il bon ? [Parce que] par exemple, nous ne pouvons ni ne devons nous empêcher de distinguer entre les bêtes inutiles et les bêtes utilisables ; et [...] que la norme empiriquement la plus évidente et la plus rationnelle des services que peut rendre la chose, ou des limites de son action, est donnée par sa nature. Ce n'est pas parce qu'ils sont naturels que nous trouvons que les éléphants sont bons, ni parce que la nature serait moralement juste - quelque sens que cette expression puisse avoir-. Nous jugeons qu'un éléphant particulier est bon à la lumière de ce que la nature des éléphants leur permet de faire et d'être[24]." Dans le cas de l'homme, l'éthique de la loi naturelle affirme que ce qui est bon ou mauvais peut être défini comme ce qui favorise ou au contraire empêche la réalisation de ce qui est le plus approprié à la nature humaine.[25].

La loi naturelle, par conséquent, met à jour ce qui est le meilleur pour l'homme — quelles sont les fins les plus conformes à sa nature et qu'il doit rechercher, parce qu'elles sont les plus propres à promouvoir son achèvement. Cela a donc un sens de dire que la loi naturelle fournit à l'homme une "science du bonheur", puisqu'elle lui indique les voies qui mènent au bonheur véritable. On peut opposer cette conception à l'économie politique ou praxéologie qui, comme la philosophie utilitariste avec laquelle cette science fut étroitement associée, conçoit "le bonheur" de

manière purement *formelle,* comme la réalisation des fins que les gens — pour une raison ou pour une autre— placent à un rang élevé sur leur échelle de valeurs. Satisfaire ces fins donne à l'homme son "utilité", sa "satisfaction", son "bonheur"[26]. La valeur au sens de l'appréciation ou de l'utilité y est purement subjective et définie par chaque individu. Cette approche, tout à fait appropriée à la discipline formelle de la praxéologie ou théorie économique, ne l'est pas nécessairement dans d'autres. En effet dans la science normative de la loi naturelle on démontre au contraire que certaines fins sont bonnes ou mauvaises pour l'homme à des degrés divers : la valeur y est *objective,* c'est-à-dire déterminée par la loi naturelle de l'être humain ; le bonheur humain y est pris dans son sens *substantiel,* qui est le sens commun.

Comme l'écrit le Père Kenealy, "Cette philosophie soutient qu'il existe en réalité un *ordre moral objectif,* accessible à la raison, auquel les sociétés humaines sont en conscience tenues de se conformer et duquel dépendent la paix et le bonheur dans la vie personnelle, nationale et internationale"[27]. De son côté, Sir William Blackstone, un des plus grands juristes de l'histoire d'Angleterre, résumait en ces termes la loi naturelle et son rapport avec le bonheur humain : "C'est là le fondement de ce que nous nommons l'éthique, ou loi naturelle... en démontrant que telle ou telle action conduit au véritable bonheur de l'homme et par conséquent que son exécution appartient à la loi naturelle ; ou, d'un autre côté, que telle ou telle action détruit le véritable bonheur de l'homme et que par conséquent elle est interdite par la loi naturelle[28]."

Sans utiliser la terminologie de la loi naturelle, le psychologue Leonard Carmichael a montré comment il est possible de définir une éthique objective et absolue pour l'homme à partir des méthodes scientifiques de la recherche en biologie et en psychologie :

"[...] puisque l'homme a depuis toujours une constitution anatomique, physiologique et psychologique fixe et génétiquement déterminée, on a de bonnes raisons de croire que certaines au moins des 'valeurs' reconnues par l'homme comme bonnes ou mauvaises ont été découvertes ou inconsciemment choisies au cours des milliers d'années durant lesquelles les individus humains ont cohabité dans un grand nombre de sociétés. Avons-nous des raisons de croire que ces valeurs, une fois découvertes et testées, ne pourraient pas être considérées comme fixes et invariables ? Par exemple, l'assassinat au hasard d'un adulte par un autre pour le seul plaisir de l'assassin, une fois reconnu comme tombant dans la catégorie du mal, sera sans doute toujours ainsi jugé. Ce genre de meurtre entraîne des inconvénients pour l'individu comme pour la société. Ou, pour prendre un exemple moins évident dans le domaine de l'esthétique, l'homme établira sans doute toujours la même relation particulière entre deux couleurs complémentaires pour la simple raison qu'il est né avec les yeux d'un homme, qui sont faits d'une certaine manière"[29].

Une objection que les philosophes opposent souvent aux tenants de l'éthique naturelle est que celle-ci confond, ou identifie le réalisme des *faits* avec celui des valeurs. Pour les besoins de notre brève discussion, la réponse de John Wild suffira :

"En réponse à cette objection, nous pouvons faire remarquer que leur

conception [celle des tenants de la loi naturelle] assimile la valeur non pas à *l'existence* mais plutôt à la *réalisation* des tendances déterminées par la structure de l'existant en question. De plus, elle assimile le mal non pas à la non-existence mais plutôt à un mode d'existence dans lequel les tendances naturelles sont étouffées et entravées dans leur réalisation... La jeune plante dont les feuilles dépérissent par manque de lumière n'est pas non existante. Elle existe, mais d'une manière maladive, dans un mode de privation. L'estropié n'est pas non existant. Il existe, mais une de ses capacités naturelles demeure partiellement non réalisée".[30]

Après avoir montré que les principes normatifs, pour l'homme comme pour toute autre entité, sont établis par une recherche de ses tendances effectives et observables, Wild pose la question essentielle de toute éthique non théologique : "Pourquoi considère-t-on que je suis tenu de suivre ces principes ?" Comment ces tendances universelles de la nature humaine s'incorporent-elles dans l'échelle des valeurs subjectives d'une personne ? C'est parce que, explique-t-il, "les besoins réels qui sous-tendent ce processus sont communs à tous les hommes. Les valeurs fondées sur elles sont universelles. Donc, si je ne me suis pas trompé dans mon analyse des tendances de la nature humaine, et si je me connais moi-même, je dois constituer un cas particulier de la tendance et la ressentir subjectivement comme une impulsion impérieuse pour l'action".[31]

C'est leur confrère David Hume qui passe aux yeux des philosophes modernes pour avoir effectivement démoli la théorie de la loi naturelle. La "démolition" de Hume était double : tout d'abord il affirmait la prétendue dichotomie entre les faits et les valeurs, interdisant ainsi de déduire des jugements de valeur à partir de l'observation des faits [32] ; et par ailleurs, pour lui, la raison n'était et ne pouvait être autre chose qu'une esclave des passions. Pour résumer, prenant le contre-pied de la doctrine de la loi naturelle selon laquelle la raison humaine est capable de découvrir les fins que l'homme doit poursuivre, Hume affirmait qu'il n'y avait que les émotions qui puissent en dernière analyse fournir ses raisons d'agir à l'homme, et que le rôle de la raison était de leur servir d'expert ou de bonne à tout faire. (ce en quoi Hume a fait des émules parmi les spécialistes des sciences sociales depuis Max Weber). Cette perspective présume que les émotions humaines sont des données premières qui échappent à l'analyse.

Le professeur Hesselberg n'en a pas moins montré que Hume, au cours de ses propres démonstrations, avait bel bien été obligé de réintroduire un raisonnement propre à la loi naturelle dans sa philosophie sociale et notamment dans sa théorie de la justice (illustrant ainsi le mot d'Étienne Gilson, comme quoi : "La loi naturelle enterre toujours ses croque-morts"). En effet, pour Hesselberg, Hume"reconnaissait et admettait le *fait* que l'ordre [...] social est une *nécessité* préalable au bien-être et au bonheur de l'homme : s'il ne s'agit pas de l'affirmation d'un *fait normatif,* de quoi s'agit-il ?" Cela revient en effet à dire qu'en vertu de ce *fait,* l'homme *doit* bel et bien maintenir l'ordre social. Hesselberg enfonce le clou :

"Cependant, un ordre social est impossible à moins que l'homme ne puisse concevoir en quoi il consiste, comprendre ses avantages et aussi concevoir les normes de conduite qui sont nécessaires à son établissement et à sa conservation, à savoir le respect de la personne d'autrui et de sa propriété légitime, ce qui constitue l'essence de la justice... Or, la justice est le

produit de la raison et non des passions. Et la justice constitue le fondement essentiel de l'ordre social ; et l'ordre social est nécessaire au bien-être et au bonheur de l'homme. S'il en est ainsi, alors ce sont les normes de la justice qui doivent contrôler et réguler les passions et non le contraire".[33]

En conclusion, Hesselberg constate que "la thèse de 'la primauté des passions' posée à l'origine par Hume est tout à fait intenable du point de vue de sa théorie sociale et politique, [...] il est alors forcé de réintroduire la raison comme facteur cognitif-normatif dans les relations de l'homme en société"[34].

En fait, dans son examen de la justice et de l'importance des Droits de propriété privée, Hume a bien été forcé d'écrire que la raison est capable de définir ce genre d'éthique sociale : "par le jugement et la compréhension, la nature fournit un remède pour ce qui est irrégulier et incommode dans les affections -En somme, la raison peut être supérieure aux passions.[35],[36] ."

Nous avons vu que la doctrine de la loi naturelle — selon laquelle une éthique objective peut être établie par la raison,— a dû, à l'ère moderne, affronter deux puissants groupes d'ennemis, chacun soucieux de dénigrer le pouvoir qu'a la raison humaine de décider de son destin : nous avons eu d'un côté les fidéistes, qui croient que les normes ne peuvent être données aux hommes que par une révélation surnaturelle, et de l'autre les sceptiques, qui croient que pour choisir une éthique, l'homme est forcé de s'en remettre à des caprices arbitraires ou à des émotions. Ce qui peut se résumer en citant le professeur Grant, qui a bien fait remarquer

"... cette étrange alliance contemporaine entre ceux qui doutent de la capacité de la raison humaine au nom du scepticisme (doute qui est probablement d'origine scientifique) et ceux qui la dénigrent au nom de la religion révélée. Il suffit d'étudier la pensée d'Occam pour constater que cette étrange alliance ne date pas d'hier. Chez lui, en effet, le nominalisme philosophique, parce qu'il est incapable de faire face au problème de la certitude pratique, le résout par l'hypothèse arbitraire de la révélation. La volonté détachée de l'intellect (et elle *doit* l'être dans le nominalisme) ne peut cesser de douter que si elle se donne ce genre d'hypothèses arbitraires".

"D'un point de vue historique, le fait intéressant réside en ce que ces deux traditions anti-rationalistes — le scepticisme libéral et le révélationnisme* protestant — proviennent de deux (...) conceptions opposées de l'homme. C'est à cause de son pessimisme profond sur la nature humaine que le protestantisme est tellement dépendant de la révélation... Quant aux valeurs social-démocrates censées pouvoir être directement perçues, elles trouvent leur source dans un grand optimisme. Or [...], la tradition dominante en Amérique du Nord n'est-elle pas un protestantisme transformé par une technologie pragmatique et des aspirations progressistes ?"[37]

Chapitre 3. Le Droit naturel contre le droit positif

S

’il est donc possible à la raison de découvrir la loi naturelle à partir “des tendances profondes de la nature humaine [qui sont] absolues, immuables et universellement valides en tous temps et en tous lieux”, il s’ensuit que la loi naturelle fournit un ensemble objectif de normes éthiques pour évaluer les actions humaines à tout moment et en toutes circonstances[38].iB.Patterson, Edwin W.; La loi naturelle est, dans son essence, une éthique profondément “radicale” car elle projette l’éclairage cru et impitoyable de la raison sur le *statu quo* existant, lequel peut violer la loi naturelle de façon massive. Dans le domaine de la politique et de l’action de l’Etat, l’ensemble des normes que le Droit naturel* fournit à l’homme pourrait bien entraîner une critique totale du *droit positif* imposé par les hommes de l’État. A ce stade de la discussion il nous suffit de souligner que la seule existence d’un Droit naturel accessible à la raison constitue une menace considérable pour le *statu quo* et une mise en cause permanente pour toute domination reposant sur la tradition aveugle ou le caprice arbitraire de l’appareil d'Etat.

Il n’existe en fait que trois procédures concurrentes pour établir les principes sur lesquels le droit d’une société est fondé :

a) obéir aux coutumes traditionnelles de la tribu ou de la communauté, b) se soumettre aux ordres arbitraires et circonstanciels de ceux qui se trouvent à la tête de l’appareil d'Etat, et c) utiliser de la raison humaine pour découvrir le Droit naturel ; en somme, ou bien une soumission aveugle à la tradition, ou le caprice de l’arbitraire, ou alors le recours à la raison humaine. Ce sont là pour l’essentiel les seules manières de déterminer le droit positif. Contentons-nous pour le moment d’affirmer que cette dernière méthode apparaît immédiatement comme la plus appropriée pour l’homme dans ce qu’il a de de plus noble et de plus complètement humain, et comme la plus grosse d’implications révolutionnaires pour n’importe quel *statu quo*.

Depuis le début du siècle, on ignore ou méprise tellement jusqu’à l’existence même du Droit naturel que les gens ne se soucient plus d’obtenir que des institutions conformes aux méthodes (a) ou (b), éventuellement un mélange des deux. Cela a même été le cas de ceux qui essaient de dégager une politique de liberté individuelle. Ainsi, il y a des libéraux qui voudraient se conformer au droit coutumier de la *Common Law,* en dépit de ses nombreux travers anti-libéraux. D’autres comme Henry Hazlitt, supprimeraient toutes les contraintes constitutionnelles imposées aux pouvoirs publics pour s’en remettre exclusivement à la volonté majoritaire

telle que l'exprime le Parlement. Aucun de ces deux groupes ne semble comprendre l'idée d'un système de Droit naturel rationnel comme guide pour la formation du droit positif ou pour réformer les règles existantes.[39]

Alors qu'on s'est souvent servi -à tort- de la théorie du Droit naturel pour défendre le *statu quo* politique, ses implications radicales et "révolutionnaires" n'ont pas échappé au grand historien catholique et libéral Lord Acton. Il avait bien compris que l'erreur essentielle de la conception grecque classique — et de ses tenants ultérieurs — consistait à confondre la politique et la morale et puis à considérer l'État comme l'agent moral suprême de la société. S'appuyant sur Platon et Aristote, leurs successeurs pensaient que la suprématie revendiquée par les hommes de l'État était fondée sur l'idée que "la morale n'était pas distinguée de la religion, ni la politique de la morale, et il n'y avait pour la religion, la morale et la politique qu'un seul législateur et une seule autorité."[40]

Les stoïciens, ajoutait Acton, avaient mis au point les principes corrects, non-étatistes de la philosophie politique du Droit naturel, que Grotius et ses disciples rétablirent à l'époque moderne. "Dès lors il redevint possible de faire de la politique une question de principe et de conscience." La réaction des hommes de l'État à ce progrès conceptuel fut un mouvement d'horreur caractérisé :

"Quand Cumberland et Pufendorf eurent exposé le vrai sens de la doctrine de Grotius, toutes les autorités établies, tous les tenants des intérêts dominants reculèrent avec effroi... Il était manifeste que tous ceux qui comprendraient que la science politique est une question de conscience et non une question de pouvoir et d'opportunité, considéreraient nécessairement leurs adversaires comme des gens sans foi ni loi..."[41]

Acton avait bien compris que tout ensemble de principes moraux objectifs enracinés dans la nature de l'homme s'en prendrait inévitablement à la tradition et au droit positif. Il concevait ce conflit irrépressible comme un attribut essentiel du libéralisme classique : "Le libéralisme, écrivait-il, aspire à ce qui doit être, sans égard pour ce qui est[42]." , De la philosophie de Lord Acton, Himmelfarb,fait remarquer :

"... elle n'accordait aucune autorité au passé sinon dans la mesure où il se trouvait correspondre à la morale. Prendre au sérieux cette théorie libérale de l'histoire, accorder la primauté à 'ce qui doit être' par rapport à 'ce qui est', Acton, admettait que c'était virtuellement instituer une 'révolution permanente'"[43].

Ainsi armé des principes moraux du Droit naturel l'individu, selon Acton, dispose d'un fondement solide pour critiquer les institutions et régimes existants et les soumettre à l'impitoyable éclairage de la raison. Même s'il était beaucoup moins porté vers la politique, John Wild a donné une description incisive du caractère essentiellement radical de la théorie du Droit naturel :

"[...] la philosophie du Droit naturel défend la dignité rationnelle de la personne humaine ainsi que son Droit et son devoir de critiquer, par ses paroles et par ses actes, toute institution ou structure sociale existante, à partir des principes moraux universels qui peuvent être découverts par la seule intelligence individuelle[44]".

Si l'idée même de Droit naturel est fondamentalement "absolutiste" et conteste radicalement les institutions politiques existantes, comment a-t-on pu la ranger dans le camp du "conservatisme" ? Le professeur Parthemos, considère le Droit naturel comme "conservateur" parce que ses principes sont universels, invariables, immuables, et consistent par conséquent en des principes de justice "absolus"[45]. On ne saurait mieux dire ; mais en quoi l'invariabilité des principes implique-t-elle un "conservatisme" ? En fait, c'est au contraire parce que les théoriciens du Droit naturel déduisent de la nature même de l'homme un système de Droit indépendant de l'époque et du lieu, aussi bien que de la coutume, de l'autorité ou des valeurs collectives, que ce Droit est un facteur très puissant de changement fondamental. La seule exception imaginable serait la situation, assurément très rare, où il se trouverait que le droit positif coïncide dans tous ses aspects avec le Droit naturel tel que le découvre la raison humaine[46].

Chapitre 4. Le Droit naturel et les Droits naturels

C

omme nous l'avons indiqué, la grande faiblesse des théories du Droit naturel — de Platon et Aristote à Léo Strauss et ses disciples modernes en passant par les thomistes — était d'être profondément étatiste plutôt qu'individualiste. Pour cette conception "classique" du Droit naturel, c'est l'Etat qui était la source du bien et de l'action vertueuse, les personnes étant complètement tributaires de l'action étatique. A partir de l'énoncé tout à fait correct d'Aristote selon lequel l'homme est un "animal social" et que sa nature se réalise au mieux dans la coopération sociale, les classiques ont sans la moindre justification sauté à une confusion quasi-complète entre "la société" et "l'État" et, de là, sur l'idée que l'État est le lieu principal de l'action vertueuse[47],[48]. A l'inverse ce furent les *niveleurs*[*] -et plus encore John Locke - dans l'Angleterre du 17è siècle, qui transformèrent le Droit naturel classique en une théorie fondée sur l'individualisme méthodologique et par voie de conséquence, sur l'individualisme politique. Locke ayant mis l'accent sur le fait que c'est l'individu qui est la source de toute action, l'agent moral qui pense, perçoit, choisit et agit, il en déduisit sa conception du Droit naturel comme la reconnaissance par l'ordre politique des *Droits personnels* naturellement possédés par chacun. Cette tradition individualiste lockéenne exerça par la suite une telle influence sur les révolutionnaires américains que ce courant de pensée politique libertarienne fut dominant dans la nouvelle nation issue de la Révolution. C'est sur cette tradition du Droit naturel libertarien que ce livre entend fonder ses développements.

Le fameux *Deuxième traité du gouvernement civil* de Locke fut certainement l'un des premier exposés systématiques de la théorie libertarienne, individualiste du Droit naturel. On verra bien la ressemblance entre la théorie exposée ci-dessous et la thèse de Locke quand on aura lu le passage suivant :

"[...] tout homme possède une *propriété* sur sa propre personne. A cela personne n'a aucun Droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons dire qu'ils lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il tire de l'état où la nature l'avait mis, il y a mêlé son travail et ajouté quelque chose qui lui est *propre*, ce qui en fait par la même sa *propriété*. Comme elle a été tirée de la situation commune où la nature l'avait placé, elle a du fait de ce *travail* quelque chose qui exclut le Droit

des autres hommes. En effet, ce *travail* étant la propriété indiscutable de celui qui l'a exécuté, nul autre que lui ne peut avoir de Droit sur ce qui lui est associé..."

"Un homme qui s'est nourri de glands qu'il a ramassés sous un chêne, ou de pommes qu'il a cueillies sous des arbres d'un bois, se les est certainement appropriés. On ne saurait contester que la nourriture ait été pour lui. La question que je me pose c'est : quand cet état de fait a-t-il commencé ? [...] Il est évident que si ce n'est pas la collecte initiale qui les a fait siens, rien d'autre n'aura pu le faire. C'est ce *travail* qui a créé la distinction entre ces fruits et le reste du commun. C'est cela qui leur a ajouté quelque chose au delà de ce que la Nature, mère de toutes choses, avait fait : et c'est ainsi qu'ils deviennent son Droit personnel. Quelqu'un ira-t-il prétendre qu'il n'avait aucun Droit sur ces glands ou ces pommes qu'il s'est appropriés, parce qu'il n'avait pas le consentement unanime de l'humanité pour ce faire ?... si un tel consentement était nécessaire, l'humanité serait morte de faim, nonobstant l'abondance que Dieu lui aurait donnée. Nous voyons dans les *domaines* qu'un accord ou traité préalable a maintenus à la disposition *commune,* que c'est l'appropriation personnelle de ce qui était commun, en l'extrayant de l'état dans lequel la nature l'a mis, qui est la *source de la propriété,* sans laquelle le domaine commun serait totalement inutile"[49].

On ne devrait pas s'étonner que, comme l'ont montré les historiens des idées politiques, la théorie du Droit naturel de Locke ait été parsemée de contradictions et d'incohérences. Après tout, dans toute discipline, dans n'importe quelle science, il est normal que les précurseurs présentent des inconséquences et des faiblesses qui seront corrigées par leurs successeurs. Que je puisse ici m'écarter de Locke ne surprendra que ceux qui ont été élevés dans cette pratique détestable et si courante aujourd'hui, qui consiste pratiquement à abandonner toute ambition d'élaborer un développement de la philosophie politique et tout ce qui ne se réduit pas à une simple glose érudite sur les textes du passé. Le fait est qu'après Locke, la tradition libertarienne des Droits naturels a connu nombre de développements et d'affinements, jusqu'aux sommets atteints au 19è siècle par les travaux de Herbert Spencer et Lysander Spooner [50].

La myriade d'auteurs qui ont théorisé sur les Droits naturels à la suite de Locke et des *niveleurs* soulignaient bien que pour eux, les Droits en question trouvent leur origine dans la nature de l'homme et du monde qui l'entoure. Voici quelques citations frappantes. Francis Lieber, théoricien germano-américain du 19e siècle, écrit dans un de ses premiers traités, l'un des plus libertariens : "Le Droit de la nature ou Droit naturel '...] est la structure juridique, l'ensemble des Droits, que nous déduisons de la nature essentielle de l'homme." Ellery Channing, célèbre pasteur unitarien américain du 19e siècle : "Tous les hommes possèdent la même nature rationnelle et la même faculté de conscience, et tous sont également créés pour améliorer indéfiniment ces facultés divines et trouver le bonheur dans leur utilisation vertueuse." Theodore Woolsey, un des derniers théoriciens systématiques du Droit naturel dans l'Amérique du 19e siècle, disait des Droits naturels qu'ils sont ceux "dont, à partir de ses caractéristiques physiques, morales, sociales et religieuses, on peut proprement déduire que l'homme doit être doté afin d'atteindre les fins que sa nature lui

propose."[51]

Si, comme nous venons de le voir, le Droit naturel est dans son essence une théorie profondément révolutionnaire, cela est encore plus vrai de sa version personnaliste des Droits de propriété individuels. Elisha P. Hurlbut, théoricien américain de la propriété naturelle au 19e siècle l'exprimait bien : "Les lois ne doivent rien faire d'autre que déclarer ce que sont les Droits naturels et les actes naturellement injustes, et... tout ce qui ne concerne pas les lois de nature doit être laissé de côté par la législation humaine. […] c'est de l'abandon de ce simple principe que naît la tyrannie légale[52]."

Un exemple notable de l'emploi des Droits naturels à des fins révolutionnaires est évidemment la Révolution américaine, qui s'inspira d'un progrès dans le sens radical de la théorie lockéenne au 18è siècle[53].. Comme Thomas Jefferson le disait lui-même, le fameux libellé de la Déclaration d'Indépendance n'a fait que résumer avec éclat ce que tous les Américains pensaient à l'époque :

"Nous tenons les vérités suivantes pour évidentes en elles-mêmes : que tous les hommes sont créés égaux ; qu'ils sont dotés par le Créateur de certains Droits inaliénables et que parmi ces Droits figurent la vie, la liberté et la recherche du bonheur [la triade plus commune à l'époque était 'la vie, la liberté et la propriété']. Que pour assurer ces Droits, des gouvernements sont institués parmi les hommes, qui tirent leur juste pouvoir du consentement des gouvernés. Que chaque fois qu'une forme quelconque de gouvernement devient destructrice de ces fins, c'est le Droit des gens que de le remplacer ou de l'abolir..."

On peut être particulièrement frappé par la prose enflammée du grand abolitionniste William Lloyd Garrison, qui appliquait de manière révolutionnaire la théorie des Droits naturels à la question de l'esclavage. Dans sa "Déclaration d'opinions" à la Convention américaine contre l'esclavage de décembre 1833, il écrivait :

"Le Droit de jouir de la liberté est inaliénable […] Chaque homme a un Droit sur son propre corps, sur le produit de son travail, et d'être protégé par la loi […] toutes ces lois en vigueur qui consacrent l'esclavage

"sont donc, devant Dieu, totalement nulles et sans effet […] et par conséquent [...] il faut les abroger sur-le-champ"[54].

Nous allons, tout au long de cet ouvrage, parler de "Droits", surtout des Droits de propriété des individus sur leur propre personne et sur les objets matériels. Encore faut-il définir le concept de "Droits". Les "Droits" ont été définis avec force et clarté par le professeur Sadowsky : "Quand nous disons qu'une personne a le *Droit* de faire certaines choses, nous voulons dire ceci et seulement ceci : qu'il serait immoral que toute autre personne, seule ou en groupe, l'empêche de le faire par l'emploi de la force physique ou la menace de son emploi. Nous n'impliquons *en rien* que la manière dont un homme utilise sa propriété à l'intérieur de cette limite soit nécessairement *morale* ni *vertueuse* [55]."

La définition de Sadowsky met en lumière la distinction absolument cruciale que nous maintiendrons tout au long de cet ouvrage, entre le

Droit d'un homme et le caractère moral ou immoral de son exercice de ce Droit. Nous soutiendrons qu'un homme a le Droit de faire tout ce qu'il veut avec sa personne ; que c'est son Droit de ne pas être importuné ni contraint par la violence dans l'usage qu'il fait de ce Droit. En revanche dire quelles manières d'exercer ce Droit sont morales ou immorales relève de l'éthique privée et non de la philosophie politique — qui traite exclusivement des questions de Droit et des jugements qu'on peut porter sur l'emploi de la violence physique dans les relations humaines. On ne saurait trop souligner à quel point cette distinction est essentielle. Elisha Hurlbut le résume en quelques mots : "le seul usage qu'[un individu] puisse faire d'une faculté, c'est de l'exercer. La manière dont il l'exerce est une chose ; c'est *cela* qui relève de l'éthique. Le *Droit* de l'exercer est une chose absolument différente[56]."

Chapitre 5. A quoi sert la philosophie politique

Ce n’est pas le but de cet ouvrage que d’exposer ou de défendre systématiquement la philosophie de la loi naturelle, ni de développer une éthique de la loi naturelle comme guide de la morale personnelle des hommes. Son intention est de proposer une éthique *politique* de la liberté, c'est-à-dire d'étudier le sous-ensemble de la philosophie de la loi naturelle qui développe le concept du Droit naturel dans le domaine propre de la “politique”, c’est-à-dire celui de la violence et de la non-violence comme modes de relations entre les personnes. En somme, il s’agit de mettre en avant une philosophie politique de la liberté.

Il est clair qu’à notre avis la mission première de la “science politique” ou mieux encore, de la “philosophie politique” est de définir la substance de la loi naturelle dans le domaine de l’action violente. Que les politologues négligent complètement cette tâche depuis le début de ce siècle, cela n'est que trop évident. Ou bien la science politique a vainement cherché à imiter la méthode et le contenu des sciences physiques, et versé dans une “modélisation” positiviste et scientiste ; ou bien elle s'est livrée à un pur empirisme dans la recension des faits. Le spécialiste contemporain de la “science politique” s’imagine qu’on peut se soustraire au caractère nécessaire des jugements moraux ; il croit pouvoir contribuer à l’élaboration des politiques publiques sans prendre aucun engagement de caractère moral. Or le simple fait de mettre en avant une recommandation politique *quelle qu’elle soit,* aussi limités que soient son ambition ou son champ d'application, implique qu'un jugement éthique — fondé ou non — a été posé, et ceci qu’on ait eu ou non l’intention de le faire[57]. Ce qui distingue le politologue du philosophe politique, c’est précisément que les jugements de valeur du soi-disant “scientifique” sont dissimulés ou implicites, qu’ils se dérobent à un examen approfondi et qu’ils ont par conséquent davantage de chances d'être mal fondés. De plus, le refus des jugements de valeur explicites conduit la “science politique” à poser implicitement un choix normatif devant lequel tous les autres s’effacent— un jugement de valeur en faveur du *statu quo* politique qui se trouve prévaloir dans une société donnée. A tout le moins le politologue, faute d'une éthique politique systématique, est bien incapable de persuader quiconque de l’opportunité d’aucun départ par rapport au *statu quo*.

Pendant ce temps et par dessus le marché, les philosophes politiques contemporains, courant toujours derrière la mode de la *Wertfreiheit*[*], s’interdisent de faire autre chose que des exposés poussiéreux ou des

travaux d'exégèse sur les thèses des *autres* philosophes politiques, disparus depuis des lustres. Ce faisant, ils désertent la mission principale de la philosophie politique, qui, pour reprendre les termes de Thomas Thorson, consiste à “fournir une justification philosophique aux prises de positions normatives dans le domaine politique”[58] [59].

Par conséquent, si nous voulons que nos options politiques soient fondées, il nous faut absolument avoir un système explicite de normes sociales ou politiques. Au cours des siècles passés, cela passait pour être la tâche essentielle de la philosophie politique. Dans le monde contemporain au contraire, le théoricien de la politique, sous prétexte d’une “science” purement illusoire, a rejeté la philosophie morale et par là même cessé toute production utile pour le citoyen. La même évolution s'est produite dans chacun des domaines des sciences sociales et de la philosophie, par l’abandon de la méthodologie de la loi naturelle. Il faut donc commencer par nous débarrasser des fantasmagories de la *Wertfreiheit,* du positivisme comme du scientisme. C’est à nous de mépriser les exigences impérieuses d'un *statu quo* arbitraire et de forger — tant pis si cela ressemble à un vieux cliché — une norme de la loi et du Droit naturels qui puissent servir de référence au sage et à l’honnête homme. Essayons notamment de fonder une philosophie politique de la liberté, pour délimiter les domaines respectifs du Droit, des Droits de propriété et de l'État.

deuxieme partie : théorie de la liberté

Chapitre 6. La philosophie du Droit chez Robinson Crusoé

L

’“économie de Robinson Crusoé”, c’est-à-dire l’analyse de la situation d'un homme seul face à la nature, est une des constructions de la théorie économique classique dont on se gausse le plus aujourd’hui. Pourtant, comme j’ai tenté de le démontré ailleurs, ce modèle apparemment “irréaliste” a des applications importantes voire indispensables[60]. Il permet d’isoler la situation de l’homme face à la nature et de la voir plus clairement en commençant par faire abstraction des relations entre les personnes. On est ensuite en mesure d’élargir cette analyse homme/nature et de l’appliquer au “monde réel”. Faire apparaître Vendredi, ou une ou plusieurs autres personnes, après avoir fait l’analyse d’ un isolement strictement robinsonien, permet de montrer en quoi l’introduction d’autres personnes affecte le débat. Les conclusions qui s’en dégagent peuvent alors être appliquées au monde contemporain. Ainsi, une analyse abstraite de l’interaction entre quelques personnes sur une île permet de comprendre clairement la réalité fondamentale des relations interpersonnelles, qui demeurerait obscure si nous voulions d’entrée de jeu considérer le monde moderne dans son ensemble.

Si l’économie de Robinson permet effectivement de fournir les fondements analytiques indispensables à toute la construction de l’économie politique et de la praxéologie — qui est l’analyse formelle des conséquences générales du fait de l’action humaine — on doit pouvoir transposer cette procédure au domaine de la philosophie sociale, pour analyser les vérités fondamentales quant à la nature de l’homme vis-à-vis de la nature du monde où il est né, y compris le monde des autres hommes. Cette procédure devrait notamment être d’une grande utilité pour résoudre des problèmes de philosophie politique comme la nature et le rôle de la liberté, de la propriété et de la violence[61].

Donc, Robinson vient d’aborder dans une île et — supposons-le pour simplifier — il a perdu la mémoire. A quels faits inéluctables se trouve-t-il confronté ? Il s’aperçoit d’abord du fait fondamental de sa propre conscience et de son propre corps. En deuxième lieu, il découvre le monde naturel qui l’entoure, l’habitat et les ressources que lui offrent la nature, ce que les économistes résument sous le terme de “terre”[62]. Il s’aperçoit aussi que, tout à l’opposé des animaux, il ne dispose apparemment d’aucune connaissance instinctive innée qui lui dicterait les comportements appropriés pour satisfaire ses besoins et ses désirs. En fait, il débarque littéralement dans ce monde sans rien en connaître du tout ; pour lui, toute

connaissance doit être *apprise*. Il se rend progressivement compte qu'il existe un grand nombre de fins, une diversité d'objectifs qu'il désire réaliser ; il en est même certains qu'il est *forcé* de réaliser s'il veut se maintenir en vie — par exemple, se nourrir, se loger et s'habiller… Après avoir satisfait ses besoins primaires, il s'en découvre d'autres, plus "évolués". Pour satisfaire n'importe lequel de ces besoins, qu'il a classés d'après leur importance relative pour lui, Robinson doit aussi apprendre *comment* y parvenir ; bref, il doit acquérir des "compétences techniques", posséder des "recettes".

Robinson se retrouve donc confronté à de multiples besoins qu'il essaie de satisfaire, des objectifs qu'il tente d'atteindre. Certains de ces objectifs pourront être atteints au prix d'un effort minime de sa part : si son île est ainsi faite, il pourra cueillir des baies comestibles dans des buissons tout proches. Dans ce cas, sa "consommation" d'un bien ou d'un service peut être obtenue facilement et de manière presque instantanée. Cependant, pour presque tous ses besoins, Robinson va découvrir que la nature qui l'entoure ne les satisfait pas sans effort ni sans attente. Bref, que ce n'est *vraiment pas* dans le jardin d'Eden qu'il est tombé. Pour réaliser ses buts il doit au contraire, de la manière la plus économe en temps et en efforts, s'approprier les ressources que lui donne la nature et les *transformer* en objets utiles, par un changement de leur forme ou de leur disposition, qui les rende propres à satisfaire ses besoins.

Autrement dit, il lui faut : a) choisir ses objectifs ; b) apprendre comment les atteindre en se servant des ressources mises à sa disposition par la nature ; et ensuite c) appliquer l'énergie de son travail à donner à ces ressources des formes et des localisations plus utiles, c'est-à-dire en faire des "biens de capital"* et finalement des "biens de consommation" directement utilisables. Par exemple, Robinson peut, à partir des matières premières prises dans la nature, se fabriquer une hache (un bien de capital) avec laquelle il abattra des arbres pour se construire une cabane (un bien de consommation). Ou il peut fabriquer un filet (bien de capital) pour pêcher le poisson (bien de consommation). Dans chacun de ces cas, il utilise les connaissances techniques qu'il a apprises pour appliquer ses efforts à la transformation de la terre en capital matériel et finalement en biens de consommation courante. Ce processus de transformation des ressources de la terre constitue sa "production". C'est dire que Robinson doit *produire* avant d'être en mesure de *consommer* et s'il produit, c'est pour consommer. Par ce processus de production, de transformation, l'homme façonne et modifie son milieu naturel en vue de ses propres fins au lieu d'être, comme un animal, simplement déterminé par lui.

Ainsi l'homme, qui ne possède aucune connaissance innée, instinctive, automatiquement acquise des buts qu'il doit poursuivre ni des moyens qui permettent de les réaliser, doit apprendre tout cela et, pour ce faire, il doit employer ses pouvoirs d'observation, d'abstraction, de réflexion ; en bref, sa raison. La raison est l'instrument qui permet à l'homme d'acquérir l'information, et par conséquent de survivre ; se servir de son esprit et le développer, apprendre ce qui lui convient le mieux et les moyens d'y arriver, voilà la façon proprement *humaine* de vivre et de s'accomplir. Et c'est là un trait qui est spécifique à la nature de l'homme ; l'homme, comme le notait Aristote, est *l'animal rationnel* ou, pour être plus précis, *l'être*

rationnel. Grâce à sa raison, l'homme singulier observe et les faits et les lois du monde extérieur, et les faits qui tiennent à sa propre conscience, y compris ses émotions : il use à la fois de l'"extra-spection" et de l'introspection.

Robinson, avons-nous dit, s'informe sur ses fins et sur les moyens de les réaliser. Mais que fait exactement sa capacité d'apprentissage, sa raison, dans ce processus de création d'information ? Elle apprend comment les choses marchent dans l'univers, c'est-à-dire la *nature* des entités singulières et des classes de choses dont l'homme découvre l'existence. Bref, il apprend à connaître les *lois naturelles* qui gouvernent le comportement des choses dans le monde. Il apprend qu'une flèche tirée d'un arc peut abattre un daim et qu'un filet de pêche attrape beaucoup de poissons. Qui plus est, il découvre *sa propre* nature, apprenant quels sont les types d'événements et d'actions qui le rendront heureux ou malheureux : autrement dit, il apprend à connaître les fins qu'il doit réaliser et celles qu'il doit éviter de poursuivre.

Ce processus, cette démarche nécessaire à la survie de l'homme et à sa prospérité sur terre, a souvent été critiqué comme excessivement voire exclusivement "matérialiste". On devrait pourtant bien comprendre que ce qui se passe dans cette activité caractéristique de la nature humaine est en fait une véritable fusion de l'esprit et de la matière : c'est *l'esprit* de l'homme qui, à partir des informations qu'il a acquises, dirige son énergie vers la transformation et la remise en forme de la matière pour lui faire servir ses fins propres et étendre son domaine d'action. Dans toutes les choses qui sont *produites,* dans chaque transformation par l'homme des ressources de la nature, se trouve une *idée* qui a dirigé l'effort, une manifestation authentique de l'esprit humain.

En faisant l'examen introspectif de sa propre conscience, la personne singulière découvre en même temps le fait naturel primordial de sa liberté ontologique : liberté de choisir, liberté d'exercer ou non sa faculté rationnelle à propos d'une question quelconque. Bref, le fait de nature qu'est son "libre arbitre". Il découvre aussi le fait de nature qu'est le contrôle de son esprit sur son corps et sur ses actions : à savoir, le fait de la *possession* naturelle qu'il exerce sur lui-même.

Robinson, donc, possède son propre corps ; son esprit est libre d'adopter toutes les fins qu'il désire, de faire usage de sa raison pour découvrir quelles sont les fins qu'il doit choisir, et d'apprendre les procédés propres à employer les moyens disponibles pour atteindre ces fins. En vérité, le simple fait que les connaissances nécessaires à l'homme pour survivre et progresser ne sont pas innées ni déterminées par les événements extérieurs, le fait même qu'il doit mobiliser son esprit pour les acquérir, *est en lui-même la preuve* qu'il est par nature libre de se servir ou non de sa raison, c'est-à-dire qu'il est doté du libre arbitre[63],[64] A l'évidence, il n'y a rien d'extravagant ni de mystique à reconnaître le fait que les hommes sont différents des cailloux*, des plantes ou même des animaux, et que ce que nous venons de voir traduit des différences esentielles. Les faits significatifs et uniques observables chez l'homme et la façon dont il doit agir pour survivre : sa conscience, son libre arbitre et sa liberté de choix, sa faculté d'intelligence, la nécessité où il se trouve de découvrir les lois naturelles du

monde extérieur et de sa propre nature, la possession naturelle de soi-même, le fait qu'il doive *produire* en transformant les matériaux de la nature en choses consommables — tous ces faits traduisent à la fois ce qu'est la nature de l'homme et ce qu'il doit faire pour survivre et prospérer.

Supposons maintenant que Robinson doive choisir entre cueillir des baies et ramasser des champignons pour se nourrir, et se décide pour les champignons qui ont l'air si bons à manger. Mais soudain, un autre naufragé surgit et lui crie : "ne touchez pas à ces champignons! Ils sont empoisonnés." Personne ne sera surpris que Robinson choisisse alors les baies. Que s'est-il passé en l'occurrence ? Les deux hommes ont agi sur la base d'un postulat si fortement évident qu'il pouvait aller sans dire, à savoir que le poison est *mauvais,* mauvais pour la santé et même pour la survie de l'organisme humain — bref, mauvais pour la conservation et la qualité de la vie de l'homme. Dans leur accord implicite sur la valeur de la vie et de la santé pour toute personne, sur les maux que représentent la souffrance et la mort, les deux hommes viennent de découvrir les fondements d'une éthique, qui est ancrée dans la réalité et dans les lois naturelles qui gouvernent l'organisme humain.

Si Robinson avait mangé les champignons vénéneux sans connaître leurs effets, sa décision aurait été *erronée,* une erreur éventuellement tragique découlant de ce que l'homme n'est presque jamais soumis à un déterminisme automatique qui lui ferait prendre les bonnes décisions (d'où il résulte qu'il n'est ni omniscient ni infaillible). Si en revanche, Robinson avait connu l'existence du poison et mangé les champignons quand même — disons, pour "s'amuser" ou parce qu'il ne voulait tenir compte que de l'instant présent— son choix aurait été objectivement *immoral* en tant qu'action allant délibérément à l'encontre de sa vie et de sa santé. On peut se demander pourquoi il *faut* considérer la vie comme étant une valeur ultime objective, pourquoi l'homme devrait opter pour la vie (du point de vue de sa durée et de sa qualité)[65].Afin de répondre à cette objection, nous pouvons d'abord faire remarquer qu'un énoncé acquiert le statut d'un *axiome* dès lors que celui qui le nie est obligé de s'en servir pour essayer de le réfuter. [66] Or il est évident que quiconque participe à quelque discussion que ce soit, y compris sur la question des valeurs, prouve par cette participation même, qu'il est bien vivant et accepte de l'être. S'il était vraiment contre le fait de vivre, il ne serait pas là à en discuter. En fait, il ne devrait même plus être là *du tout* : le seul fait d'en discuter prouve qu'en réalité, le *soi-disant* contempteur de l'existence lui donne de la valeur. D'où il résulte que la conservation et la promotion de sa vie par quelqu'un a incontestablement le statut d'un principe axiomatique.

Nous avons vu que Robinson, comme c'est le cas de tout homme, est libre dans ses décisions, a la liberté de choisir ses actions et de déterminer le cours de sa vie. Certains critiques ont objecté que cette liberté serait illusoire parce que l'homme reste contraint par les lois de la nature. C'est là une fausse interprétation et un des nombreux exemples de la confusion entre la *liberté* et la *puissance* qui a la vie dure à notre époque.

L'homme est libre d'adopter des valeurs et de décider de ses actions ; mais cela ne signifie absolument pas qu'il puisse impunément violer les lois naturelles — par exemple, sauter d'un bond par-dessus l'océan. Autrement dit, quand nous disons que "l'homme n'est pas 'libre' de sauter par dessus

l'océan", nous ne parlons pas d'un manque de liberté mais d'un manque de *capacité* à traverser l'océan du fait des lois de sa nature et de celle du monde. La liberté de Robinson d'adopter des idées, de choisir ses fins reste inviolable et inaliénable ; d'un autre côté, comme l'homme n'est pas plus *omnipotent* qu'il n'est omniscient, il trouvera toujours des limites à son *pouvoir* de faire toutes les choses qu'il voudrait faire. En somme, son pouvoir est nécessairement limité par les lois de la nature, mais elles n'affectent pas la liberté de sa volonté. Autrement dit, il est particulièrement absurde de définir la "liberté" d'une entité comme sa capacité hypothétique d'accomplir une action contraire à sa nature[67]!

Si le libre arbitre de l'homme dans le choix de ses idées et jugements de valeur est inaliénable, sa *liberté d'action* — sa liberté de mettre en oeuvre ces idées dans le monde — n'est hélas! pas aussi bien lotie. Il ne s'agit pas ici des limites aux pouvoirs de l'homme qui sont imposées par sa nature et par celle des autres entités. Ce dont il s'agit maintenant est l'ingérence d'autrui dans le domaine d'action d'une personne. -mais là, nous nous aventurons ailleurs que chez Robinson. Notons seulement que, si nous entendons la liberté dans le sens de liberté *politique*, comme *le fait de ne pas être importuné par d'autres personnes*, Robinson est *parfaitement libre*, mais qu'il nous faudra reprendre ce raisonnement et le développer dès lors qu'il s'agira d'un monde où agit plus d'une personne.

Comme ici nous nous intéressons à la philosophie politique et sociale plutôt qu'à la philosophie première, nous nous soucierons de la "liberté" dans son acception sociale ou inter-personnelle plutôt que dans son sens métaphysique[68].

Revenons à notre analyse où Robinson modifie délibérément les données de la nature grâce à sa compréhension de ses lois. Sur son île, il découvre des terres vierges, des terres qui ne sont utilisées ni contrôlées par personne, qui sont donc *non appropriées.* En découvrant les ressources de la terre, en apprenant comment les utiliser et surtout en les *transformant* en des formes plus utiles, Robinson a, selon la fameuse expression de John Locke, "mêlé son travail avec la terre". En le faisant, en imprimant la marque de sa personnalité et de son énergie dans la terre, il a tout naturellement converti celle-ci et ses fruits en sa *propriété*. Par conséquent l'homme isolé est *possesseur* de ce qu'il *utilise* et *transforme ;* il n'y a donc dans son cas aucun problème pour déterminer ce que la propriété de A *doit* être par rapport à celle de B. La propriété de chaque homme est *ipso facto* ce qu'il *produit,* c'est-à-dire ce que son propre effort transforme en un bien utilisable. Sa propriété sur la terre et sur les biens de capital se perpétue à toutes les étapes du processus de production, jusqu'à ce que Robinson se trouve *posséder* les biens de consommation qu'il a produits ; cela jusqu'à ce que ces mêmes biens disparaissent quand il les aura consommés.

Aussi longtemps que l'homme reste isolé, par conséquent, il n'y a absolument aucun problème quant aux limites de sa *propriété* (sa possession) ; comme c'est un être rationnel doté du libre arbitre, celle-ci s'étend sur son propre corps, puis sur les biens matériels qu'il a transformés par son travail. Imaginons que Robinson ait échoué non pas sur une petite île mais sur un nouveau continent vierge et que, debout sur la plage, il en revendique la "possession" complète en tant que premier inventeur. Cette proclamation ne serait que rodomontade sans conséquence aussi longtemps

que personne d'autre n'aborderait sur le continent. Car le *fait de nature* est que sa vraie propriété — c'est-à-dire le *contrôle effectif* qu'il exerce les choses matérielles — ne s'étend pas plus loin que ce que son travail a mis dans le domaine des choses produites. Ses possessions réelles ne pourraient pas être plus étendues que ce que son pouvoir effectif d'agir a mis à sa portée[69]. De la même manière, il serait vain et insensé pour Robinson de claironner qu'il n'est pas "réellement" propriétaire de tout ce qu'il a produit (il pourrait arriver que le Robinson en question soit un adversaire romantique du concept de propriété), car le fait qu'il s'en serve et *par conséquent* les possède est déjà un acquis ineffaçable. C'est un fait de nature que Robinson est possesseur de sa propre personne et de toute extension de celle-ci dans le monde matériel, ni plus ni moins.

Chapitre 7. Les relations entre les personnes.

(1) L'échange volontaire

Il est temps d'introduire d'autres personnes dans notre pastorale, pour élargir notre analyse aux relations interpersonnelles. La question ici ne se trouve pas dans le nombre de personnes en cause car, après tout, nous pourrions imaginer un monde où un million de Robinson Crusoé vivraient chacun isolément sur un million d'îles désertes et nous n'aurions pas besoin d'ajouter un iota à notre analyse. Le problème vient de l'*interaction* entre ces personnes. On peut, par exemple, imaginer que Vendredi aborde dans une autre partie de l'île et prenne contact avec Robinson, ou encore qu'il échoue sur une île différente mais construise un jour un bateau capable d'atteindre celle de Robinson.

La science économique nous a révélé une grande vérité sur la loi naturelle de l'interaction humaine : que ce n'est pas seulement seulement la *production*, mais aussi *l'échange* qui sont essentiels à la prospérité et à la subsistance de l'homme. Sur son île ou sur ses rivages, par exemple Robinson pourrait pêcher du poisson, alors que Vendredi, lui, cultiverait du blé, au lieu que tous les deux s'efforcent en même temps de produire à la fois ces deux denrées. Par l'échange d'une partie du poisson de l'un contre un peu du blé de l'autre, les deux hommes peuvent accroître substantiellement les quantités de poisson aussi bien que de pain disponibles pour tous les deux[70]. Cet avantage commun est rendu possible par deux faits de nature essentiels, deux lois naturelles, sur lesquels toute la théorie économique repose : a) la grande diversité des talents et des goûts parmi les personnes ; et b) la variété des ressources naturelles d'une région géographique à l'autre. Si toutes les personnes avaient les mêmes talents et les mêmes goûts *et* si toutes les parties de la terre étaient identiques, il n'y aurait pas de place pour les échanges. En revanche, dans le monde tel qu'il est, la possibilité de spécialiser les usages de la terre et les métiers permet aux échanges de se développer à l'infini et d'accroître la productivité et le niveau de vie (c'est-à-dire la satisfaction des besoins) de *tous* ceux qui y participent

Si quelqu'un veut toucher du doigt tout ce que nous devons aux processus d'échange, qu'il imagine seulement ce qu'il adviendrait du monde moderne si on interdisait tout d'un coup à chaque homme d'échanger quoi que ce soit avec quiconque. Chacun serait forcé de produire lui-même tous les biens et services dont il veut disposer. On peut tout de suite imaginer le chaos absolu qui s'ensuivrait, la famine qui frapperait la grande majorité de la

race humaine, et le retour à une subsistance primitive pour la petite poignée de survivants.

Un autre aspect remarquable de l'action humaine se trouve en ceci que A et B ont chacun avantage à se spécialiser et à échanger *même* s'il y en a un qui est meilleur que l'autre dans *les deux domaines* de la production. Supposons que Robinson soit meilleur que Vendredi dans la production du poisson *aussi bien que* dans celle du blé. Robinson trouve encore son avantage à concentrer son énergie dans le domaine où il est *relativement* le meilleur. Si, par exemple, il est de loin meilleur pêcheur que Vendredi alors qu'il ne le surpasse que de peu dans l'agriculture, il peut obtenir davantage des deux activités en se spécialisant dans la pêche et en échangeant ensuite son poisson contre le blé de Vendredi. Ou, pour prendre un exemple dans une économie d'échange avancée, il est payant pour un médecin d'embaucher une secrétaire pour taper à la machine, classer les documents, etc., *même* s'il fait tout cela mieux qu'elle-même, car il libère alors du temps pour son activité propre, de loin plus rémunératrice. Cette découverte de l'intérêt à échanger est due à David Ricardo avec sa loi des avantages comparatifs. Elle implique que ce n'est pas sur le marché libre des échanges volontaires, en dépit des préjugés qui courent sur sa nature, que le "fort" dévore ou écrase le "faible" : bien au contraire, c'est justement sur le marché libre que les "faibles" obtiennent des avantages de productivité parce que les "forts" trouvent tout intérêt à échanger avec eux.

Le processus de l'échange permet à l'homme de sortir de l'isolement primitif pour accéder à la civilisation : il étend considérablement les occasions qui s'offrent à lui et le marché de ses produits ; il lui permet d'investir dans des machines et autres "capitaux matériels d'ordre supérieur"* ; il forme un réseau d'échanges — le marché libre — qui lui permet le calcul économique des avantages et des coûts associés à des méthodes et à des ensembles productifs d'une grande complexité.

Les économistes, tout à leur contemplation de l'importance cruciale et des réussites extraordinaires du marché libre, oublient souvent la *nature* exacte de ce qui y est échangé. En effet ce qu'on y échange, ce ne sont pas seulement des pommes contre du beurre, ou de l'or contre des chevaux. Ce qu'on échange en réalité, ce ne sont pas directement les produits, mais les *Droits de propriété* sur ces produits. Quand Durand cède un sac de pommes contre la livre de beurre de Dupont, il transfère en fait son *Droit de propriété* sur les pommes contre les Droits sur le beurre, et *vice-versa*. Maintenant que c'est Durand et non Dupont qui détient le contrôle absolu du beurre, c'est Durand qui peut le manger ou non à sa guise ; Dupont n'a rien à dire sur cette utilisation, étant devenu à la place le propriétaire absolu des pommes.

Revenons à Robinson et Vendredi. Supposons que d'autres personnes, C, D, E…, les rejoignent sur l'île. Chacun fait sa spécialité de produits particuliers. Avec le temps, une marchandise émerge comme *intermédiaire pour les échanges ;* elle possède certaines caractéristiques comme une valeur élevée pour sa masse, une demande stable et une divisibilité aisée. En effet on a découvert que l'utilisation d'un produit comme intermédiaire pour les échanges élargit énormément le domaine des échanges possibles et le nombre des besoins que le marché est capable de satisfaire. Par exemple, un écrivain ou un professeur d'économie aurait quelque difficulté à

échanger ses services d'écriture ou d'enseignement contre des baguettes de pain, des composants de radio, une pièce de costume, etc. Tout réseau d'échanges étendu, c'est-à-dire toute économie civilisée, a besoin d'un instrument d'échanges généralement accepté en paiement. Cet instrument d'échange généralement accepté est défini comme étant la *monnaie*.

On le sait aujourd'hui, sur un marché libre, les marchandises qui se prêtent le mieux à une utilisation comme monnaie sont les métaux précieux, l'or et l'argent. La séquence des échanges se présente donc dans l'ordre suivant : l'individu A, propriétaire de son corps et de son travail, découvre un espace géographique, le transforme, y pêche (produit) du poisson qui devient sa propriété ; de la même manière, B emploie son travail pour produire du blé, qui devient sa propriété ; C découvre une terre qui contient de l'or, la transforme, et produit de l'or dont il devient ainsi propriétaire. C cède ensuite de l'or contre d'autres services, disons le poisson de A. A se sert de son or comme monnaie d'échange pour obtenir du blé de B ; et ainsi de suite. L'or est donc "entré dans la circulation", c'est-à-dire que les Droits de propriété sur cet or passent de personne en personne à mesure qu'on s'en sert comme instrument d'échange. Dans chacun de ces cas, les individus parties à un échange transfèrent des Droits de propriété ; et dans tous les cas, il y a deux manières d'acquérir ces Droits de propriété et deux seulement : a) par la découverte et la transformation des ressources (la "production") ; b) en échangeant le produit de l'un pour le produit de l'autre — y compris la marchandise qui sert de monnaie, c'est-à-dire l'instrument d'échange. Or il est évident que la méthode (b) est logiquement *réductible* à la méthode (a) puisque la seule manière pour une personne d'obtenir quelque chose par l'échange est de céder son propre produit. En définitive, il n'y a qu'un seul moyen d'accéder à la propriété, à savoir la production-échange. Si le produit que Dupont cède dans un échange avec Durand a lui-même été obtenu par Durand dans un échange antérieur, alors *il faut bien que quelqu'un,* qu'il s'agisse de la personne à qui Durand l'avait acheté ou d'un autre encore avant lui, soit l'inventeur-transformateur originel de la ressource.

Par conséquent un homme peut acquérir de la "richesse" c'est-à-dire un stock de biens de production utilisables ou de biens de consommation, soit en les "produisant" lui-même, soit en donnant d'autres produits à celui qui les a fabriqués. Pour ce qui est des Droits de propriété, le processus de l'échange se réduit logiquement à la production originelle. Cette production est un processus par lequel l'homme "mêle son travail au sol"— soit par la découverte et la transformation des ressources naturelles *soit*, dans des cas comme celui de l'enseignant ou de l'écrivain, en produisant et en vendant directement les services de son travail. Pour dire les choses autrement, étant donné que toute production de capitaux matériels remonte finalement aux facteurs de production d'origine qui sont la terre et le travail, toute production est réductible soit aux services de travail soit à la découverte de terres vierges et à leur mise en exploitation par l'énergie du travail[71].

Il y a un autre moyen d'obtenir de la richesse sans violence : ce sont les *dons.* Ainsi Robinson, qui rencontre Vendredi à l'autre bout de l'île, peut lui donner quelques aliments. Dans ce cas celui qui donne reçoit en échange non pas un autre bien ou service donné par l'autre partie, mais la satisfaction morale d'avoir fait quelque chose pour celui qui reçoit. Aussi bien dans le cas du don, le processus d'acquisition est réductible à la

production et à l'échange — et encore une fois, au bout du compte, à la seule production, puisqu'une chose que l'on donne doit avoir été produite, sinon directement comme dans notre exemple, du moins quelque part au bout de la chaîne.

Jusqu'ici, notre analyse du processus de l'échange a été menée dans le contexte d'échanges multiples de biens de consommation. Nous devons maintenant compléter notre description du monde réel en analysant les échanges qui se font du haut en bas de la structure de production. En effet, dans une économie avancée, les échanges ne sont pas seulement "horizontaux" (portant sur des biens de consommation) mais aussi "verticaux" : à partir de la transformation originelle de la terre, ils descendent tout au long du processus qui passe par les divers types de capitaux matériels, jusqu'à l'étape finale de la consommation.

Considérons un exemple simple de structure verticale simple telle qu'on en observe dans une économie d'échange. Transformant des ressources naturelles, Durand fabrique une hache ; plutôt que de s'en servir lui-même pour produire autre chose, Durand, qui est un producteur spécialisé dans une économie d'échanges développée, vend la hache à Dupont contre de l'or (de la monnaie). Durand, producteur de la hache, transfère son Droit de propriété à Dupont en échange d'un Droit sur une certaine quantité de l'or de celui-ci — quantité sur laquelle les deux parties se sont mises d'accord-. Avec sa nouvelle hache, Dupont abat des arbres et vend le bois contre de l'or à M. Martin, intermédiaire. Toujours contre de l'or, celui-ci le revend à M. Loiseau, entrepreneur, lequel construit une maison pour son client M. Tartempion, qui la paie en or. (On voit bien comment ce réseau d'échanges vertical ne pourrait se tisser sans instrument d'échange monétaire.)

Complétons ce tableau d'une économie de marché en supposant que Dupont, qui a coupé son bois, doit l'expédier en aval sur la rivière pour le vendre à Martin. Il le vend à un autre intermédiaire, M. Polo, qui loue les services de MM. X, Y et Z afin qu'ils l'acheminent chez Martin. Qu'est-ce que ce nouveau phénomène ? Pourquoi l'utilisation du travail de X, Y et Z pour transformer ce bois en le transportant vers un lieu plus commode ne leur donne-t-il pas, à eux, un Droit de propriété sur le bois en question ?

Ce qui s'est passé, c'est que Polo a transféré la propriété d'une certaine quantité d'or à X, à Y et à Z en échange d'un service assuré par leur travail, qui consistait à transporter le bois. Polo ne leur a *pas* vendu le bois pour de l'argent ; il leur a "vendu" de l'argent contre les services de leur travail appliqués au transport de son bois. Supposons qu'il ait acheté le bois de Dupont pour 1200 grammes d'or, qu'il ait donné à X, Y et Z 600 grammes d'or chacun en paiement de leurs services de transport, et qu'il ait *ensuite* vendu le bois à Martin contre 3300 grammes d'or, réalisant ainsi un bénéfice net de 300 grammes. S'ils l'avaient voulu, X, Y et Z auraient pu acheter eux-mêmes le bois de Dupont pour les mêmes 1200 grammes d'or, le transporter eux-mêmes, le vendre à Martin pour 3300 et empocher les 300 grammes d'or de surplus. Pourquoi ne l'ont-ils pas fait ? C'est que (a) ou bien ils ne disposaient pas du *capital* nécessaire, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas épargné l'argent nécessaire en réduisant leur consommation au-dessous de leur production afin d' accumuler les 1200 grammes d'or ; et/ou (b) ils voulaient être payés en espèces *pendant* qu'ils travaillaient, sans attendre le nombre de mois nécessaires pour transporter le bois et

toucher le produit de la vente : et/ou c) ils ne voulaient pas être exposés au *risque* de ne pas finalement pouvoir toucher 3300 grammes d'or pour ce bois. Ainsi Polo, qui est le *capitaliste* dans notre modèle d'économie de marché, fournit-il le service indispensable - et d'une importance énorme - d'épargner à ceux qui travaillent la nécessité de réduire leur consommation pour accumuler le capital par eux-mêmes, et la nécessité d'attendre (sans en être sûrs) que le produit soit vendu en aval pour pouvoir toucher leur rémunération. Bien loin, par conséquent, de priver le travailleur de la propriété légitime de son produit, le capitaliste permet au travailleur d'être payé *bien avant* la vente du produit. De plus, dans son rôle de prévisionniste ou d'*entrepreneur*, le capitaliste épargne à celui qui travaille le risque de vendre son produit sans profit, voire à perte .

Le capitaliste est donc quelqu'un qui, après avoir travaillé, a épargné une partie du produit de son travail (c'est-à-dire qu'il a limité sa consommation) et qui, grâce à une série de contrats volontaires, a (a) acheté des Droits de propriété sur des biens de capital et (b) payé d'autres travailleurs pour les services de leur travail dans la transformation de ces capitaux matériels en produits plus proches du stade final de la consommation. Notons-le encore, personne n'empêche les travailleurs eux-mêmes d'épargner pour acheter les biens de capital à leurs propriétaires actuels et de travailler avec leurs propres capitaux matériels pour engranger les bénéfices éventuels. En fait, les capitalistes rendent un grand service à ces travailleurs puisqu'ils rendent possible l'ensemble très complexe du réseau vertical des échanges de l'économie moderne. Ils épargnent l'argent nécessaire pour acheter des biens de capital et pour rémunérer, bien avant la vente finale, les personnes dont le travail continue à transformer ces biens de capital en produits "de consommation".[72].

À chaque étape de la production, par conséquent, on trouve quelqu'un qui produit, en appliquant son travail à des biens tangibles. Si ces biens étaient jusqu'alors inutilisés et non-appropriés, celui qui les travaille les fait automatiquement passer sous son contrôle, dans sa *propriété*. Si les biens travaillés appartenaient déjà à quelqu'un d'autre, leur propriétaire peut alors, pour de l'argent, vendre ces biens (qui sont des biens de capital) au travailleur, qui exercera ensuite son travail sur eux ; *ou alors* le propriétaire d'origine peut acheter, avec de l'argent, les services du travail afin d'amener lui même les biens de capital à un stade ultérieur de la production et les vendre lui-même à l'acheteur suivant. Ce processus, est lui aussi réductible à la production originelle de ressources inutilisées et aux services du travail puisque le capitaliste — le propriétaire originel dans notre exemple — tire en fin de compte ses propres Droits de propriété d'une production originelle, de l'échange volontaire et de l'épargne de l'argent gagné. Ainsi toute propriété sur le marché libre se ramène-t-elle en dernière analyse à : a) la propriété par chaque homme de sa propre personne et de son travail ; b) la propriété par chaque homme de la terre qu'il trouve inemployée et qu'il a transformée par son propre travail ; et c) l'échange des produits issus de la combinaison de (a) et de (b) contre la production tirée de sources semblables par les autres participants au marché.

Cette loi est également valide pour tout Droit de propriété sur la marchandise qui sert de monnaie. Rappelons que l'on obtient de la monnaie, soit 1) en la produisant, en transformant par son propre travail des ressources naturelles (par exemple en exploitant une mine d'or) ; soit 2) en

vendant un de ses produits — ou des produits achetés en vendant sa production— contre de l'or appartenant à quelqu'un d'autre. Encore une fois, de même que le processus (c) au paragraphe précédent peut logiquement être réduit aux processus (a) et (b), la production précédant l'échange, de même ici (2) se réduit logiquement, au bout du compte, à (1).

Dans la société libre que nous venons de décrire, par conséquent, toute propriété est finalement réductible à la propriété naturelle de chaque homme sur soi-même et sur les ressources naturelles qu'il a transformées pour les faire entrer dans le domaine des choses produites. Ce que nous appelons le *marché libre* est une société de producteurs spécialisés qui échangent entre eux des titres de propriété d'une manière qui est volontaire et par conséquent avantageuse pour chacun. Selon une objection courante, cette économie de marché reposerait sur la conception pernicieuse du "travail traité comme une marchandise". Eh bien, le fait de nature est que les services du travail sont bel et bien une marchandise puisque, comme c'est aussi le cas d'un bien tangible, vous pouvez parfaitement *aliéner* -c'est-à-dire donner à d'autres- les services de votre travail pour les échanger contre d'autres biens ou services. Les services du travail d'une personne sont aliénables, même si sa *volonté* ne l'est pas. C'est d'ailleurs une bien bonne chose pour l'humanité qu'il en soit ainsi, car cette *aliénabilité* implique que 1) un enseignant, un médecin ou n'importe qui peut vendre pour de l'argent les services de son travail ; et 2) que les travailleurs peuvent vendre aux capitalistes, pour de l'argent, les services du travail par lequel ils transforment les choses. Si cela n'était pas possible, on n'aurait pas pu construire la structure de capital nécessaire au maintien de la civilisation et aucune personne dont les services sont à l'évidence tellement irremplaçables ne pourrait jamais les vendre à ses frères humains.

Nous pouvons expliquer plus précisément en quoi consiste la différence entre les services du travail d'un homme, lesquels sont aliénables, et sa volonté, qui ne l'est point. Un homme peut aliéner les services de son travail, mais il ne peut pas *vendre* la valeur future actualisée de l'ensemble de ses services à venir. Autrement dit, la nature étant ce qu'elle est, il ne peut pas se vendre en esclavage et faire exécuter cette vente, car cela voudrait dire qu'il abandonne à l'avance le contrôle même de sa volonté sur sa propre personne. L'homme peut naturellement faire profiter quelqu'un d'autre de son travail actuel mais il ne peut pas, même s'il le voulait, se transformer sans retour en un bien de capital appartenant à quelqu'un d'autre. Car il ne peut pas par lui-même se débarrasser de sa propre volonté, qui pourrait bien changer d'idée dans l'avenir et désavouer son choix actuel. Le concept d'"esclavage volontaire" est bien, en effet, antinomique : le travailleur qui est complètement mais volontairement soumis à la volonté de son maître n'est pas encore un esclave puisque sa soumission est consentie ; alors que s'il changeait d'avis plus tard et que son maître lui imposât l'esclavage par la force, l' esclavage ne serait pas volontaire. Mais nous y reviendrons en parlant de la coercition.

Cette société d'échange libre et volontaire que nous venons de décrire, on peut l'appeler "société libre" ou encore société de "liberté complète". L'essentiel de cet ouvrage sera consacré à développer les implications d'un tel système. L'expression d'un "marché libre", qui désigne bien, et à fort juste titre, le réseau vital des échanges libres et volontaires, ne suffit plus quant on veut dépasser l'analyse purement économique ou praxéologique. Il

est en effet essentiel de comprendre que le marché libre est constitué par des échanges de titres de propriété et qu'il doit par conséquent s'ancrer dans une société libre plus large — qui présente une certaine configuration de Droits et de titres de propriété. Nous avons présenté la société libre comme une société où les titres de propriété se fondent sur certains faits de nature fondamentaux qui caractérisent l'homme : la possession par la personne d'elle-même et des produits de son travail, ainsi que son contrôle effectif des ressources naturelles qu'elle a découvertes et transformées. L'aliénabilité naturelle des biens tangibles aussi bien que des services du travail de l'homme rend possible le réseau des échanges libres sur les titres de propriété.

On peut caractériser le régime de la liberté complète — la société libertarienne — comme une société dans laquelle *aucun Droit de propriété n'a été "distribué"*, c'est-à-dire où aucun homme ne subit aucune ingérence de la part d'autres personnes dans le contrôle qu'il exerce sur sa personne ou sur ses biens tangibles. Cela signifie que la *liberté absolue*, au sens politique du terme, est possible non seulement pour un Robinson Crusoé solitaire, mais pour chaque homme dans toute société, quel que soit son degré d'avancement et de complexité. Car pour que chaque homme jouisse de la liberté absolue, de la liberté totale il suffit qu'à l'image de ce qui se passe pour Robinson, sa possession naturelle (de sa personne et de ses biens tangibles) soit à l'abri des ingérences et des violences d'autrui. Quand elle se trouve dans une société d'échanges strictement volontaires, toute personne peut à l'évidence profiter de la liberté absolue, non pas dans un isolement à la Robinson mais dans un cadre de civilisation, d'harmonie, de sociabilité, et d'une productivité énormément accrue par la circulation et l'échange des Droits de propriété entre ses congénères. Il n'y a donc *aucune* nécessité à ce que l'abandon de la liberté absolue soit un prix à payer pour l'avènement de la civilisation. L'homme est *bel et bien* né libre, et il n'a *jamais* à être dans les chaînes. Il est possible à l'homme d'obtenir la liberté *en même temps* que l'abondance, et la libre disposition de soi *aussi bien* que la civilisation.

Nous perdrons de vue cette vérité si nous persistons à confondre la "liberté" d'agir avec le *pouvoir* de faire. Nous avons déjà relevé l'absurdité qu'il y a à prétendre que l'homme n'a pas de libre arbitre sous prétexte qu'il n'a pas le *pouvoir* de passer outre aux lois de sa nature — parce qu'il ne peut franchir les océans d'un seul bond. Il est tout aussi absurde de dire qu'un homme ne serait pas "vraiment" libre dans la société libre parce qu'il n'y serait pas "libre" d'agresser autrui ni de violer sa propriété. Encore une fois, cette critique ne porte pas sur la liberté mais sur le pouvoir. Dans une société libre, il ne serait permis à personne (ou personne ne se permettrait) de violer la propriété d'autrui. Cela impliquerait certainement que le *pouvoir d'action* de chacun serait limité, de même que le pouvoir de l'homme est toujours limité par sa nature ; mais cela n'impliquerait en *rien* une diminution de sa liberté. Car si nous définissons encore une fois la liberté comme l'absence de *violence* commise par un homme sur la personne ou la propriété d'un autre, la confusion mortelle entre la liberté et le pouvoir disparaît[73]. Il saute alors aux yeux qu'une prétendue "liberté de voler et d'attaquer", bref d'agresser, ne conduirait pas du tout à un état de liberté puisqu'elle permettrait qu'une personne, celle qui est victime de l'agression, soit privée de son Droit de contrôler sa personne et sa

propriété ; bref, que sa liberté serait violée[74]. Le pouvoir de tout homme trouve donc nécessairement des limites dans la réalité de la condition humaine et dans la nature de l'homme et de son entourage ; mais c'est une des gloires de la condition humaine qu'il *est toujours possible* à toute personne d'être absolument libre, même dans un monde d'échanges et d'interactions complexes. Il reste par ailleurs indubitable que le pouvoir d'agir et de consommer de chaque homme est beaucoup plus grand dans ce milieu d'interactions sociales complexes qu'il ne l'est dans une société primitive ou chez Robinson.

Insistons sur une point essentiel : si ce que nous cherchons à faire est d'établir une éthique pour l'homme (dans le cas qui nous occupe, le sous-ensemble des normes qui traite de la violence), une théorie normative doit pour être valide pouvoir s'appliquer à *tous* les hommes, quelle que soit leur situation dans l'espace ou dans le temps[75]. C'est d'ailleurs un des attributs les plus remarquables du Droit naturel : le fait qu'il s'applique à tous les hommes, sans égard au temps ni au lieu. C'est cela qui place le Droit naturel au même rang que les lois naturelles de la physique ou de la "science". *Or* la société de liberté est la *seule et unique* société où il est possible d'appliquer les mêmes règles fondamentales à chacune des personnes, où qu'elle se trouve et quel que soit l'instant. C'est précisément un des critères qui fournissent à la raison le moyen de choisir entre des théories concurrentes de la loi naturelle ; tout comme il lui permet de choisir entre plusieurs théories en économie ou dans d'autres disciplines. Par exemple, on réfute aisément la thèse que la Maison des Hohenzollern ou celle des Bourbons aurait un "Droit naturel" à régner sur toutes les autres personnes en se bornant à faire remarquer que cette norme-là ne peut pas être appliquée uniformément à tous : la place de chacun dans l'ordre normatif dépend de l'accident qui fait -ou non- de lui un Hohenzollern. De même, si quelqu'un prétend que chaque homme aurait un "Droit naturel à" trois bons repas par jour, il est d'une évidence criante que nous avons là une fausse théorie de la loi ou des Droits naturels, car il existe une infinité de circonstances et d'endroits où il est matériellement impossible de fournir trois bons repas par jour à l'ensemble de la population et même à une majorité de ses membres : on ne peut donc pas le présenter comme un "Droit naturel" à quelque titre que ce soit.

Observons, à l'inverse, le caractère universel de l'éthique de la liberté, ainsi que du Droit naturel de la personne et de la propriété qui prévaut sous ses auspices. À chaque personne, en tout temps et en tout lieu, s'appliquent les mêmes règles fondamentales : propriété de la personne sur elle-même et sur les ressources préalablement inutilisées qu'on a occupées et transformées ; reconnaissance de tous les titres de propriété issus de cette propriété première, que ce soit par l'échange volontaire ou par le don. Ces règles — que nous pouvons appeler les "règles de la propriété naturelle" — sont à l'évidence applicables, de même qu'il est possible de protéger ces formes de possession en tout temps et en tout lieux et quel que soit le niveau économique de la société. Il n'est possible à aucun autre système politique de satisfaire aux critères d'une loi naturelle universelle, car il suffit qu'il existe une personne ou un groupe de personne qui d'une façon quelconque en *domine* d'autres par la force (et *toute* domination participe de cette hégémonie) pour qu'il soit impossible d'appliquer à tous la même règle Seul un monde sans maître, un monde purement libertarien, peut

correspondre aux exigences du Droit et de la loi naturels et surtout, ce qui est plus important, aux conditions d'une éthique universelle pour tous les hommes.

Chapitre 8. Les relations entre les personnes

(2)possession et agression.

N

ous avons jusqu'ici examiné la société libre, société de coopération paisible et de relations volontaires entre les personnes. Il existe cependant un autre genre de relations inter-personnelles, qui est son opposé : l'emploi par un homme de la *violence agressive* contre un autre. Ce que signifie une agression violente est qu'une personne prend le contrôle de ce qui appartient à une autre sans son consentement. L'ingérence peut atteindre la propriété d'un homme sur sa propre personne (le cas d'une agression corporelle) ou sa propriété sur les choses comme dans le cas du vol ou de la violation de domicile. Dans un cas comme dans l'autre, l'agresseur impose sa volonté contre la propriété naturelle d'un autre, il prive sa victime de sa liberté d'action et du plein exercice de sa propriété naturelle de soi-même.

Laissons de côté pour le moment la propriété sur les biens tangibles et concentrons-nous sur le Droit de propriété d'un homme sur son propre corps. L'alternative est la suivante : ou bien nous établissons la règle que l'on doit reconnaître à chaque homme (le Droit) d'exercer la pleine possession de son propre corps, ou bien nous décidons qu'il ne doit *pas* disposer de ce Droit de propriété pleine et entière. S'il possède ce Droit, alors nous avons le Droit naturel libertarien d'une société libre que nous avons examiné ci-dessus ; mais s'il n'a pas ce Droit, si tout homme n'a pas un Droit de propriété pleine et entière sur sa propre personne ? Cela implique l'une ou l'autre des deux situations suivantes : 1) la condition "communiste" d'une propriété de tous *sur les autres*, égale et généralisée ; ou 2) la propriété partielle d'un groupe par un autre — c'est-à-dire la domination d'une classe par une autre. Telles sont logiquement les deux seules possibilités concurrentes de celle où chacun est à 100 % propriétaire de soi[76].

Examinons le volet (2) de l'alternative ci-dessus. G, qui représente une personne ou un groupe, y a un Droit de propriété non seulement sur soi-même mais aussi sur R, le reste de la société. Cependant, hormis tous les autres problèmes et difficultés d'un système de ce genre, il est *impossible* que nous ayons là une éthique universelle, fondée sur le Droit naturel, pour l'ensemble du genre humain. L'éthique sous-jacente ne peut-être que partielle et arbitraire, à la manière de la thèse selon laquelle les Hohenzollern auraient reçu de la nature le Droit de dominer les non-Hohenzollern. Une telle norme, qui dispose que la classe G ait un Droit de dominer la classe R, implique en fait que les seconds sont des sous-

hommes, qui n'ont pas le Droit de participer, en tant qu'êtres humains à part entière, aux Droits de propriété sur soi-même que possèdent les membres de la classe G ; or cela contredit évidemment notre hypothèse initiale selon laquelle la norme à mettre au point doit être applicable à tous les êtres humains en tant que tels.

Que dire du volet (1) de notre alternative ? Dans cette conception personne, dans le groupe des individus A, B, C, etc ne possède un Droit de propriété à 100 % sur sa propre personne ; au contraire, il faudrait que B, C,... possèdent une part de Droit égale sur le corps de A, le même principe étant applicable *mutatis mutandis* pour le corps de B, de C, etc Cette thèse offre au moins le mérite ce constituer une règle universelle, appliquée à chaque personne dans la société ; mais elle a bien d'autres problèmes à résoudre.

Une objection pratique se présente immédiatement : si la société dépasse la poignée d'individus, cette solution s'effondre nécessairement et se transforme dans le volet (2) de l'alternative, la domination partielle de certains par d'autres. En effet, il est matériellement impossible pour chacun de surveiller continuellement tous les autres pour exercer sa part égale de propriété sur chacun des autres hommes. C'est dire qu'en pratique, cette idée de propriété altruiste universelle et égalitaire est utopique et irréaliste ; la surveillance et donc la propriété d'autrui devient forcément une activité spécialisée aux mains d'une classe dirigeante. La conclusion qui en découle est qu'une une société qui ne respecte pas la pleine propriété de soi chez tous ses membres ne peut pas avoir de norme universelle. Pour cette seule raison, la propriété de soi à 100% est la seule éthique politique viable pour l'ensemble de l'humanité.

Imaginons cependant, pour la commodité de la discussion, que cette utopie soit possible. Que se passerait-il alors ? Tout d'abord, il est clairement absurde de prétendre que personne n'a le Droit d'être propriétaire de soi-même *tout en prétendant* que chacun — il s'agit là des mêmes hommes — a le Droit de posséder une part dans la propriété sur les autres. On peut aller au-delà et se demander en quoi notre utopie serait tellement désirable. Peut-on se représenter un monde où *personne* ne pourrait entreprendre aucune action *quelle qu'elle soit* sans obtenir la permission préalable de *tous les autres* membres de la société ? Il est clair que personne ne pourrait plus rien faire et que la race humaine ne tarderait pas à s'éteindre. Mais si le degré zéro ou quasi-zéro de la propriété de soi signifie un arrêt de mort pour la race humaine, alors tout effort dans cette direction contrevient aussi à la loi de ce qui est le meilleur pour l'homme et pour sa vie sur la terre. Comme nous venons de le voir, une norme qui attribue à un groupe une propriété entière sur un autre groupe contrevient à la règle la plus élémentaire de toute éthique : à savoir qu'on puisse l'appliquer à tous les hommes. En fait aucune éthique partielle ne vaut mieux, même si elle paraît superficiellement plus plausible, que le principe de "Tout-le-pouvoir-aux-Hohenzollern".

Tout à l'opposé, la société où la propriété absolue de soi prévaut pour tout le monde est établie sur le fait fondamental de la possession naturelle de chaque homme par lui-même ; sur le fait que chaque homme ne peut vivre et prospérer qu'en exerçant sa liberté naturelle de choix, en adoptant ses propres valeurs, en apprenant à les réaliser, et ainsi de suite. En vertu du fait qu'il est un homme, il doit se servir de sa raison pour choisir ses fins et ses

moyens. Si quelqu'un l'agresse pour le forcer à modifier une décision prise librement, c'est un mépris de sa nature, qui contrevient à la manière dont il doit fonctionner. Autrement dit, ce que fait un agresseur, c'est mettre en cause par la violence le cours naturel de l'exécution des idées et des valeurs qu'un homme a librement choisies.

Nous ne pouvons expliquer complètement les lois naturelles de la propriété et de la violence sans étendre notre exposé à la propriété des biens tangibles. En effet les hommes ne sont pas de purs esprits flottant dans l'espace ; ce sont des êtres qui ne peuvent subsister qu'en se frottant aux choses matérielles et en les transformant. Revenons à Robinson et Vendredi sur leur île. D'abord seul, Robinson a fait jouer son libre arbitre et la possession de soi-même pour apprendre à connaître ses besoins et ses valeurs, et la manière de les satisfaire en transformant la nature, en y "mêlant son travail". Il a ainsi produit, créé de la propriété. Maintenant, supposons que Vendredi aborde sur une autre partie de l'île. Il a deux possibilités. Comme Robinson, il peut devenir un producteur, transformer la terre vierge au moyen de son travail et selon toute vraisemblance échanger ensuite ses produits contre ceux de l'autre habitant. Bref, il peut s'engager dans la production et l'échange, créer lui aussi de la propriété. Mais une *seconde option* lui est ouverte : il peut s'épargner les efforts de la production et de l'échange en allant chez Robinson pour s'emparer violemment de ce que l'autre a produit par son travail. Il peut commettre une agression contre le producteur.

Si Vendredi choisit le chemin du travail et de la production, alors le fait naturel est que, comme Robinson, il deviendra propriétaire de la terre qu'il aura défrichée et utilisée, de même que des fruits qu'elle porte. Mais imaginons — c'est le problème auquel nous faisions allusion plus haut — que Robinson décide de réclamer davantage que sa possession naturelle et soutienne que, en vertu du fait qu'il est le premier occupant, il possède "en réalité" l'île tout entière, alors qu'il n'en avait fait aucun usage dans le passé. S'il agit ainsi, alors il est, à notre avis, en train de déplacer les bornes de sa possession naturelle légitime de premier occupant et si, sur la base de cette prétention, il essaie d'expulser Vendredi par la force, il commet une agression illégitime contre la personne et la propriété de cet autre habitant.

Certains théoriciens, victimes de ce que nous pourrions appeler le "complexe de Colomb", ont soutenu que le premier inventeur d'une île ou d'un continent vierge devient le propriétaire légal de l'ensemble des terres qui y sont contenues par une simple affirmation de son Droit de propriété. (Ainsi, si Colomb avait accosté sur le continent américain — et si aucun Amérindien n'y avait vécu — il aurait pu à bon Droit revendiquer pour lui la propriété privée du continent tout entier.) Comme en réalité, du fait de la nature des choses, il n'aurait été capable de donner de la valeur, de "mêler son travail" qu'à une petite portion du continent, le reste aurait continué d'être non-approprié jusqu'à ce que les colons venus par la suite prennent leur part de propriété légitime sur l'espace inoccupé[77].

Oublions pour un moment Robinson et Vendredi et considérons le cas d'un sculpteur qui vient de créer une oeuvre en transformant de l'argile et d'autres matériaux (nous laisserons de côté pour l'instant la question des Droits de propriété sur l'argile et les outils). La question devient alors : *qui* doit être le propriétaire légitime de l'oeuvre d'art sortie des mains du

sculpteur ? Comme dans le cas de la propriété sur les corps humains, il n'y a ici que trois possibilités logiques : 1) ou bien le sculpteur, créateur de l'oeuvre d'art, détient le Droit de propriété sur sa création ; 2) ou alors un autre homme ou un groupe a le Droit de posséder cette création, c'est-à-dire d'exproprier le sculpteur par la force, sans son consentement ; 3) enfin la solution "communiste", à savoir que tous les individus dans le monde aient une quote-part égale dans la propriété de la sculpture.

Disons les choses comme elles sont, peu de gens nieraient l'injustice monstrueuse que commettrait un groupe ou l'ensemble de la communauté mondiale en s'appropriant la sculpture. Car le sculpteur a bel et bien *créé* cette oeuvre d'art, non pas qu'il ait créé la matière, mais il a produit cette oeuvre en transformant à l'aide de ses idées, de son travail et de son énergie la matière (l'argile) tirée de la nature. Assurément, si chaque homme a le Droit de disposer de son propre corps et s'il doit pour subsister se servir des objets matériels de la nature et les transformer, alors il a le Droit de posséder le produit dont il a fait, par son inspiration et ses efforts, une véritable extension de sa propre personne. Tel est le cas du sculpteur qui, ayant "mêlé son travail" à l'argile, a imprimé la marque de sa personne sur la matière première. Si cela est vrai pour le sculpteur, il en est de même pour tout producteur qui s'est approprié des biens sans maître ou y a mêlé son travail.

Le groupe de personnes qui exproprierait le sculpteur serait à l'évidence une bande d'agresseurs et de parasites, profitant de l'exproprié à ses dépens. On admettra généralement qu'il violerait ainsi son Droit de propriété sur sa production, sur l'extension de sa personne. Et cela serait vrai, que l'expropriation soit le fait d'un groupe ou de la "communauté mondiale" — sauf évidemment que, comme pour la propriété en commun des personnes, une expropriation faite au nom de la "communauté mondiale" devrait en pratique être exécutée par un groupe restreint agissant en son nom.

Or, comme nous l'avons indiqué, si le sculpteur a le Droit de posséder son propre produit, ce qu'il a transformé à partir de la nature, alors c'est aussi le cas des autres producteurs. Même chose pour ceux qui ont extrait l'argile du sol et qui l'ont vendue au sculpteur, ou ceux qui ont fait les outils dont il s'est servi pour travailler l'argile. Car ces hommes aussi sont des producteurs : eux aussi, ils ont mélangé leurs idées et leur savoir-faire avec les ressources de la terre pour arriver à ce que le produit ait une valeur. Eux aussi ont mêlé leur travail et leur énergie avec le sol. Ils ont donc également un Droit de propriété sur les biens qu'ils ont produits[78].

Si chaque homme a le Droit de posséder sa propre personne et son travail et si, par extension, il est propriétaire de tout ce qu'il a "créé" ou recueilli dans la nature auparavant vierge et non-appropriée, qui alors a le Droit de posséder ou de contrôler la Terre elle-même ? Car si celui qui cueille des glands ou des baies a le Droit d'en être propriétaire, si le cultivateur est propriétaire de sa récolte de blé, qui détient le Droit de propriété sur la terre où ces activités ont été menées ? Encore une fois, on fonde la propriété foncière exactement de la même manière que toute autre forme de propriété. Car personne ne "crée" jamais de la matière, on ne fait jamais qu'imprimer ses idées et sa force de travail à une matière présente dans la nature pour la transformer. Or c'est exactement ce que fait aussi le pionnier, le colon, quand il défriche et exploite une terre auparavant vierge et qu'il

l'inclut dans le domaine de sa propriété privée. Comme le sculpteur ou le mineur, le colon, au moyen de son travail et de sa personnalité propre, a transformé le sol donné par la nature. Le premier occupant du sol n'est pas moins "producteur" que les autres et par conséquent c'est d'une manière tout aussi légitime qu'il détient sa propriété. Comme dans le cas du sculpteur, on voit mal au nom de quelle norme un groupe exproprierait le produit et le travail du premier occupant. (Ici comme dans les autres cas, la solution "communiste" mondiale se réduit en pratique à la domination d'une clique). De plus, les partisans de la "terre-patrimoine-commun," qui prétendent que c'est l'ensemble de la population du globe qui est le "vrai" propriétaire collectif du sol, se heurtent à ce fait de nature inéluctable qu'avant l'établissement du premier occupant, personne n'exerçait aucun *contrôle* sur le sol en question et par conséquent, personne ne le "possédait" en quoi que ce soit. C'est le pionnier, le premier occupant, qui est le premier à inclure dans le domaine des choses produites et utilisables des objets naturels qui n'avaient ni usage ni valeur.

Il n'y a donc pour l'homme que deux manières de parvenir à la propriété et à la richesse : la production et l'expropriation coercitive. Autrement dit, pour reprendre les termes du sociologue allemand Franz Oppenheimer, il n'y a que deux méthodes pour acquérir la richesse. La première méthode est la production, généralement suivie de l'échange volontaire des produits : Oppenheimer appelait cette méthode les *moyens économiques*. L'autre méthode consiste à s'emparer sans contrepartie de ce qu'un autre a produit : à savoir, l'expropriation violente de la propriété d'autrui. Cette méthode prédatrice d'acquisition de la richesse, Oppenheimer l'a fort justement appelée les *moyens politiques*[79].

Or celui qui confisque la propriété d'autrui agit en contradiction fondamentale avec les lois de sa propre nature en tant qu'homme. En effet, nous avons vu que l'homme ne peut vivre et prospérer *que* par sa production propre et l'échange des produits. L'agresseur, pour sa part, n'est pas un producteur mais un prédateur, il vit *en parasite* sur le travail et la production des autres. Au lieu de vivre en harmonie avec la nature de l'homme, l'agresseur est donc un parasite qui se nourrit sans contrepartie de l'exploitation du travail et de l'énergie d'autres hommes. Nous avons là une contradiction complète et flagrante avec toute espèce de norme universelle, puisque l'homme en tant que tel ne peut *pas* vivre en parasite ; les parasites ont besoin de non-parasites - les producteurs - à qui sucer le sang. Non seulement le parasite n'ajoute rien à la somme des biens et services dans la société, mais il est entièrement dépendant de la production de son hôte. En plus, toute augmentation du parasitisme coercitif entraîne *ipso facto* une diminution du nombre des producteurs et de leur produit. Jusqu'à ce qu'en fin de compte, si les producteurs en viennent à disparaître, les parasites subissent rapidement le même sort.

Le parasitisme ne peut donc constituer une éthique universelle et ce, d'autant plus que sa croissance mine la production qui permet aux hôtes comme aux parasites de survivre. L'exploitation coercitive, le parasitisme, compromet les processus de production aux dépens de tout le monde. Sous quelque angle qu'on l'examine, le pillage parasitaire, vol caractérisé, ne va *pas seulement* à l'encontre de la nature de la victime, dont l'existence et la production sont proprement violés ; le parasitisme va aussi contre la nature de l'agresseur lui-même, puisqu'il délaisse la méthode naturelle de

production — utiliser sa raison pour transformer la nature et échanger avec les autres producteurs— au profit de l'expropriation d'autrui, par le pillage de son travail et de sa production. Au sens le plus fondamental, l'agresseur se nuit à lui-même comme il nuit à sa malheureuse victime. Cela, bien entendu, est tout aussi vrai dans une société moderne et complexe que pour Robinson et Vendredi dans leur île.

Chapitre 9. La propriété et l'agression

N

ous pouvons appeler *agresseur* quiconque s'en prend à la personne ou à la propriété d'autrui. Un agresseur, délinquant ou criminel, est celui qui prend l'initiative de la violence à l'encontre d'un autre homme ou de sa propriété, celui qui recourt à la violence des "moyens politiques" pour se procurer des biens et des services[80].

Ici, de sérieux problèmes se posent ; nous sommes vraiment au coeur de la question sociale de la liberté, de la propriété et de la violence.

Prenons quelques exemples qui illustrent un problème crucial mais hélas presque totalement négligé par les théoriciens libéraux.

Vous marchez dans la rue et voilà que vous voyez un individu, A, qui attrape B par le bras pour lui arracher la montre qu'il porte. Pas de doute, A porte atteinte aussi bien à la personne qu'à la propriété de B. Est-ce cependant suffisant pour conclure que A est un agresseur et B, une innocente victime ?

Certainement pas, puisque ce dont vous avez été témoin ne vous *permet pas* d'établir si A est un voleur ou s'il n'est pas plutôt en train de reprendre possession de la montre que B lui avait volée. Autrement dit, alors qu'il est indubitable que la montre se trouvait en *possession* de B au moment de l'attaque de A, nous ne savons pas si A n'en était pas le *propriétaire* légitime et préalable, et s'il ne s'était pas fait voler par B. Par conséquent, nous ne savons pas encore auquel des deux hommes appartient la *juste* ou *légitime* propriété de la chose. Nous ne pouvons trouver la réponse qu'en recherchant et en examinant les éléments concrets de cette affaire, c'est-à-dire par une enquête en quelque sorte historique.

Ainsi, il n'est tout simplement *pas possible* de poser que le grand axiome normatif de la société libertarienne est la protection des Droits de propriété, point final. Car le voleur n'a absolument aucun Droit naturel de conserver la propriété qu'il a volée ; l'agresseur n'a aucun Droit de revendiquer la propriété acquise par voie d'agression. Nous devons donc modifier ou, à proprement parler, clarifier la règle fondamentale de la société libertarienne, pour dire : personne n'a le Droit de commettre une agression contre la *juste* ou *légitime* propriété d'autrui.

Bref, nous ne pouvons nous borner à parler de défense des "Droits de propriété" ou de la "propriété privée" *en tant que tels*. Car si nous le faisions, nous courrions le risque grave de défendre le "Droit de propriété"

d'un agresseur — en vérité, la logique même nous imposerait de le faire. Nous ne devons par conséquent parler que de la propriété juste ou propriété légitime, ou peut-être de "propriété naturelle". Ce qui signifie que l'on doit examiner dans tous les cas concrets si les actes de violence particuliers ont un caractère agressif ou défensif, déterminer par exemple s'il s'agit d'un agresseur dévalisant sa victime ou d'une victime qui cherche à reprendre son bien.

Cette manière de voir les choses entraîne une autre conséquence majeure en ceci qu'elle disqualifie complètement la manière dont l'utilitarisme conçoit les Droits de propriété et la liberté du marché. En effet, l'utilitariste, qui n'a aucune idée *explicite* et, a fortiori, aucune *théorie* de la justice, est obligé de s'en remettre à l'opinion pragmatique et opportuniste, comme quoi on devrait considérer que tous les titres de propriété privée qui existent à un moment et dans un lieu donnés sont valides et doivent être protégés[81]. Et c'est bien en réalité ainsi que l'économiste traite la question des Droits de propriété lorsque ce libéral est utilitariste. Remarquons cependant qu'il réussit à introduire en fraude dans son discours une norme (acceptée sans examen) qui se résume à ceci : tout ce qui, *hic et nunc* (au moment et au lieu de la discussion), est considéré comme propriété privée *doit* être accepté et défendu comme telle. En pratique, cela signifie que les titres de propriété établis par n'importe quel *Etat* en existence (tous les hommes des Etats ayant monopolisé la définition des titres de propriété) doivent invariablement être pris pour argent comptant. C'est une éthique qui est sourde à toute considération de justice, et qui, si on la pousse à la limite de ses principes, devra aussi défendre le Droit de tout délinquant ou criminel à la propriété qu'il aura réussi à confisquer. Nous en concluons que l'utilitariste qui se limite à prôner le marché libre sur la seule base des titres de propriété actuellement *existants* ne peut pas fonder en raison sa démarche, qui est tout simplement nihiliste au point de vue moral[82].

Je suis convaincu cependant que la véritable locomotive du changement social et politique à notre époque a été l'indignation morale qu'a inspirée la théorie -fausse- de la plus-value, selon laquelle les capitalistes auraient volé ce qui appartenait de Droit aux travailleurs, en conséquence de quoi la propriété actuelle du capital accumulé serait injuste. Si on accepte cette hypothèse, l'impulsion donnée au marxisme et à l'anarcho-syndicalisme est assez logiquement compréhensible. Ayant cru comprendre ce qui paraît être une injustice monstrueuse, on en a déduit un appel à "exproprier les expropriateurs" et, dans les deux doctrines, à la "restitution" de la propriété et du contrôle aux travailleurs[83]. Les maximes de l'économiste ou du philosophe utilitariste n'ont aucune prise sur ces arguments ; il ne pourrait les contrer efficacement qu'en abordant de front le problème normatif, la question de la justice et de l'injustice des prétentions à la propriété.

Les thèses marxistes ne peuvent pas davantage être réfutées par les péans utilitaristes à la gloire de la "paix sociale". La paix sociale c'est bien beau, mais il n'y a pas de paix véritable si elle ne consiste pas dans la jouissance régulière et paisible d'une propriété légitime, et lorsqu'un régime social repose sur des titres de propriété monstrueusement injustes, ne pas s'y attaquer n'a rien de pacifique, puisque cela sanctionne et institue l'agression. Il n'est pas non plus possible de réfuter les marxistes en dénonçant leurs méthodes violentes de subversion. Il est certes possible en

logique de soutenir — quoique je ne partage pas cette opinion— que personne ne devrait *jamais* user d'aucune violence à l'égard de quiconque, même pas la victime à l'égard de son agresseur. Mais cette position morale à la Tolstoï-Gandhi n'est pas ce qui est en cause ici. Car la question posée est de savoir si la victime a moralement le *Droit* d'utiliser la violence pour défendre sa personne ou sa propriété contre une agression criminelle, ou pour récupérer ce que l'agresseur lui a volé. Le disciple de Tolstoï peut reconnaître ce Droit à la victime tout en souhaitant la persuader de ne pas l'exercer au nom d'une norme supérieure. Mais cela nous entraîne trop loin de notre discussion, dans les hautes sphères de la philosophie éthique. Ajoutons simplement qu'un pacifiste absolu de ce genre doit, pour être cohérent, préconiser de ne *jamais* employer la violence pour punir un criminel. Il s'ensuivrait, notons-le bien, que l'on devrait non seulement renoncer à la peine *capitale* mais aussi à quelque peine que ce soit et, en fait, à toute méthode de défense par la force qui comporterait des risques pour l'agresseur. Comme dit l'affreux poncif sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, le disciple de Tolstoï doit s'interdire d'employer la force pour empêcher que sa soeur ne soit violée.

Notre argument est que les disciples de Tolstoï sont les seuls qui aient le Droit moral de condamner le renversement violent d'un groupe de criminels en place ; en effet quiconque n'est *pas* disciple de Tolstoï approuve l'emploi de la force et de la violence pour se défendre contre l'agression criminelle et la punir. Il doit par conséquent reconnaître qu'il est moral sinon opportun d'employer la force pour combattre le crime organisé. Cela étant admis, nous voilà ramenés à la question vraiment importante : *qui* est le criminel et par conséquent *qui* est l'agresseur ? Autrement dit, contre *qui* est-il légitime d'employer la violence ? Si on concède que la propriété capitaliste est moralement illégitime, on ne peut alors refuser aux travailleurs le Droit d'employer la violence nécessaire pour s'en emparer, exactement de la même manière que A, dans l'exemple donné plus haut, aurait tout à fait eu le Droit de prendre la montre par la force si B la lui avait auparavant volée .

La seule réfutation authentique de l'argument marxiste en faveur de la révolution est que la propriété des capitalistes n'est pas injuste mais au contraire juste, et que par conséquent sa confiscation par les travailleurs ou par qui que ce soit est en soi injuste et criminelle. Cela signifie cependant qu'il est absolument *nécessaire* d'aborder la question de la justice des Droits de propriété, qu'on ne peut pas s'en tirer par le procédé facile qui consiste à repousser les revendications révolutionnaires en couvrant sans discrimination du manteau de la "justice" tous les titres de propriété qui existent actuellement. Cette attitude ne convaincra guère ceux qui croient qu'eux-mêmes, ou d'autres, sont sérieusement opprimés et victimes d'une agression continuelle. Cela signifie *aussi* que nous devons être disposés à faire face à des situations où l'expropriation violente sera moralement justifiée parce que les Droits de propriété existants sont eux-mêmes injustes et criminels.

Prenons un autre exemple qui facilitera la compréhension de notre thèse. Ludwig non Mises avait un bon truc pour éviter les réactions émotives, qui était de prendre un pays imaginaire comme la Syldavie. Disons que ce pays est gouverné par un Roi qui, dans le passé, a gravement porté atteinte au Droit des personnes et à leur propriété légitime, en réglementant leurs propriétés pour finir par les confisquer. Un mouvement politique libertarien

apparaît en Syldavie et finit par convaincre le gros de la population que le régime, criminel, doit céder la place à une vraie société libertarienne, respectant le Droit de chaque homme sur sa propre personne et sur la propriété découverte et créée par lui. Devant l'imminence d'une révolution victorieuse, le Roi, dans sa ruse, recourt au stratagème suivant. Il dissout son gouvernement, mais non sans avoir d'abord pris soin de morceler l'ensemble du royaume en lots dont il décrète qu'ils "appartiennent" à lui-même et à des membres de sa Maison. Puis, il va trouver les rebelles libertariens et leur dit : "Voilà, j'ai satisfait votre voeu et démantelé mon empire. L'ingérence violente dans l'économie privée appartient désormais au passé. Toutefois nous sommes, moi-même et onze membres de ma famille, *propriétaires* chacun d'un douzième du territoire syldave, et si vous troublez de quelque manière la jouissance de cette propriété, vous porterez atteinte au principe fondamental et sacré que vous défendez, l'inviolabilité de la propriété *privée*. Ainsi donc, et bien que nous nous interdisions désormais de percevoir des 'impôts', il vous faut *à vous* nous reconnaître à chacun le Droit, selon notre bon plaisir, de vous imposer des 'fermages' en tant que 'locataires', et de contrôler à notre gré l'existence de tous ceux qui entendront vivre sur nos terres. Ainsi, ce seront des 'loyers privés' qui remplaceront la totalité des impôts!"

Que répondront les rebelles libertariens à cette provocation effrontée ? S'ils sont des utilitaristes conséquents, ils doivent s'incliner devant le subterfuge et se résigner à vivre sous un régime non moins despotique que celui qu'ils avaient combattu pendant si longtemps — voire *encore plus* despotique puisque le Roi et sa famille se réclament maintenant du principe libertarien qu'est le Droit absolu de la propriété privée, absolutisme qu'ils n'auraient peut-être pas osé invoquer auparavant.

Il est clair que les libertariens, s'ils veulent contrecarrer ce stratagème, doivent prendre appui sur une théorie qui distingue la propriété *juste* de la propriété *injuste ;* ils ne peuvent rien attendre de l'utilitarisme. Ils diront donc au Roi : "Désolés, mais nous ne reconnaissons que les titres de propriété privée qui sont *justes*, c'est-à-dire qui découlent du Droit naturel fondamental qu'a tout individu de se posséder lui-même et la propriété qu'il a lui-même transformée par son énergie, ou que d'autres ont transformée et lui ont volontairement cédée par l'échange ou le don. Autrement dit, nous ne reconnaissons pas à quelqu'un le Droit de se dire propriétaire simplement parce que lui-même ou quelqu'un d'autre s'est mis dans la tête de décréter que la chose lui appartient. Par conséquent, nous affirmons notre Droit de vous évincer de votre prétendue propriété privée et de celle de votre famille, pour la rendre aux propriétaires individuels que l'imposition de vos prétentions illégitimes a proprement agressés."

Un corollaire de cette argumentation est d'une importance vitale pour une théorie de la liberté. Il affirme que, fondamentalement,*toute propriété est "privée"*[84]. Car toute propriété est possédée par un individu singulier ou par un groupe de personnes, au sens ou elle est contrôlée par lui. Si B avait volé la montre de A, elle était passée dans son domaine privé— puisqu'elle se trouvait sous son contrôle, *de facto* possédée par lui — aussi longtemps qu'il la conservait et en faisait usage. Que la montre fût aux mains de A ou de B, elle était dans des mains *privées,* privées-légitimes ou privées-spoliatrices, mais privées de toutes façons.

Comme nous le verrons plus loin, que des individus décident de se constituer en un groupe quelqu'il soit n'y change rien. Quand ils formaient l'Etat, le Roi de Syldavie et ses cousins contrôlaient — et par conséquent "possédaient" au moins partiellement — la propriété des personnes dont ils violaient les Droits. En découpant le territoire en propriétés "privées" pour chacun d'eux, ils ont continué d'exercer sur le pays une propriété, quoique partagée sous une forme différente. La *forme* de la propriété privée est différente dans les deux cas, mais non pas son essence. Ainsi la question cruciale pour la société n'est pas, comme tant de gens le croient, si la propriété doit être privée ou publique, mais plutôt de savoir si les propriétaires, *nécessairement* privés, détiennent un patrimoine légitime ou d'origine délictueuse. Car en fin de compte, il n'y a *pas* de "puissance publique" ; il n'y a que des *gens,* qui se réunissent dans des groupes qu'ils appellent des "Etats", et qui agissent en tant qu'hommes de l'Etat.[85] En conséquence, *toute* propriété est toujours privée ; la seule question, la question cruciale, est de savoir si elle doit se trouver entre les mains de voleurs ou entre les mains de ses vrais propriétaires légitimes. Les libertariens n'ont en réalité qu'une seule bonne raison pour s'opposer à la constitution d'un "domaine public" ou réclamer son démantèlement : c'est la conscience du fait que les hommes de l'Etat n'en sont propriétaires qu'à titre illégitime et criminel.

On voit comment le libéral utilitariste ne peut pas s'en tirer en protestant contre la propriété "publique" au nom de la propriété privée ; car le problème de la propriété d'Etat ne tient pas tellement à ce qu'elle est exercée par les *hommes de l'Etat* (il existe des délinquants "privés", comme notre voleur de montre) que dans son caractère illégitime, injuste et criminel — comme chez notre Roi de Syldavie. Et comme les criminels "privés" sont tout aussi condamnables, on voit que la question politique de la propriété *ne peut pas,* en dernière analyse, être conçue comme l'opposition utilitariste entre propriété *privée* et *publique*. Il faut la traiter en termes de justice et d'injustice : en termes de propriétaires légitimes contre propriétaires-recéleurs — que ces derniers soient dits "privés" ou "publics".

Le libertarien peut alors commencer à se sentir plutôt inquiet, et demander : "admettons que vous ayez raison en principe, et que les titres de propriété doivent passer le test de la justice et qu'on ne peut permettre ni au délinquant de garder la montre volée ni à la famille du Roi de conserver 'son' pays, mais comment appliquer ces principes dans la pratique ? Cela ne nous entraînerait-il pas dans le chaos d'une mise en cause généralisée des Droits de propriété de tout le monde ? De plus, quels critères instituer pour juger la légitimité de ces titres ?"

La réponse est que le critère s'applique comme nous l'avons développé ci-dessus : le Droit qu'a chaque individu de posséder sa personne et les propriétés qu'il a découvertes et transformées, qu'il a donc *créées,* ainsi que les propriétés qu'il a obtenues d'autres producteurs-transformateurs par la voie du don ou de l'échange libre. Il est vrai que les titres de propriété existants doivent être vérifiés, mais la solution est plus simple que ne le suppose la question. En effet, il faut garder à l'esprit la règle de base : que toute ressource ou toute chose qui se trouve dans un état de non-appropriation appartient à juste titre à la première personne qui la trouve et la transforme en un bien utile (le Droit du premier occupant). Le cas de la terre vierge et des ressources naturelles a été examiné plus haut : le premier

qui les a découvertes et y a mêlé son travail, qui les possède et en fait usage, les a “produites” et en devient par le fait même le propriétaire légitime. Supposons maintenant que M. Dupont ait une montre en sa possession. S’il est *impossible* de prouver clairement que lui-même ou les possesseurs antérieurs de la montre l’avaient effectivement volée, nous devons en conclure que c’est *lui*, qui actuellement la possède et en fait usage, qui en est de ce fait le juste et légitime propriétaire.

On peut présenter l’affaire d’une autre façon : lorsque nous *ignorons* si telle propriété de Dupont a des origines illégitimes, nous pouvons présumer que cette propriété s’est trouvée, au moins un moment, dans un état de non-possession (dans la mesure où nous ne savons positivement rien du titre de propriété originel) et que, par conséquent, le *juste* titre de propriété en est instantanément revenu à Dupont en tant que “premier” (c’est-à-dire actuel) possesseur et utilisateur. En résumé, si nous avons des doutes sur un titre de propriété mais qu’on ne puisse établir clairement son origine délictuelle, alors il est juste qu’il revienne légitimement à son détenteur actuel.

Supposons maintenant que l’origine illégitime d’un titre de propriété ait été dûment établie : cela signifie-t-il que son détenteur actuel doive forcément s’en séparer ? Non, pas nécessairement. La réponse dépend de deux ordres de considération : a) savoir si on peut identifier et retrouver la *victime* (c’est-à-dire le propriétaire victime de l’agression originelle) ou ses héritiers. ; b) savoir si le propriétaire détenteur actuel du titre est *lui-même* l’agresseur qui a commis le vol. Supposons que Dupont possède une montre et que l’on puisse clairement *démontrer* que son titre de propriété est d’origine délictuelle, soit parce que (1) ses ancêtres ont dérobé la chose, soit parce que (2) lui-même ou ses ancêtres l’ont achetée à un voleur (en connaissance de cause ou à leur insu, cela n’a pas d’importance ici). *Si,* d’autre part, nous pouvons identifier et retrouver la victime ou ses héritiers, il est évident que la prétention de Dupont à posséder la montre est tout à fait infondée et que celle-ci doit être prestement restituée à son véritable et légitime propriétaire. Si, par exemple, Dupont a, par voie d’héritage ou d’achat, obtenu la montre d’un homme qui l’avait volée à Durand et si l’on retrouve celui-ci ou ses héritiers, alors la propriété de la montre leur revient immédiatement de plein Droit et ce, *sans aucun dédommagement* pour le possesseur actuel, qui détient un titre d’origine illégitime[86]. Par conséquent, si un titre de propriété existant résulte d’une injustice *et que l’on peut* retrouver la victime ou ses héritiers, alors le titre en question doit être restitué sans délai à ces derniers.

Supposons maintenant que nous *sachions* que le titre de propriété de Dupont a une injustice pour origine mais que la condition (a) ci-dessus ne soit pas satisfaite, c’est-à-dire qu’il soit impossible de retrouver la victime. Qui est donc alors le propriétaire légitime et moral ? La réponse à cette question dépend de savoir si Dupont est lui-même ou non le délinquant, si Dupont est celui qui a volé la montre. Si c’est *lui* qui a fait le coup, alors il est bien clair qu’on ne peut pas lui permettre de la conserver, car on peut pas permettre à un agresseur de conserver le bénéfice de son acte ; il perd donc la montre, et devra probablement subir d’autres châtiments en même temps. [87]. A qui donc revient la montre dans ce cas ? En appliquant notre théorie libertarienne de la propriété, la montre se trouve *maintenant* — après que Dupont a été appréhendé— en état de non-possession et devra par

conséquent appartenir de plein Droit à la première personne qui en fera l'appropriation "initiale" — c'est-à-dire celle qui s'en emparera et s'en servira, la faisant ainsi passer de son état de bien sans maître et sans utilisation à celui d'une propriété utile à quelqu'un. Le premier à le faire devient alors propriétaire de plein Droit, en toute justice et moralité.

Supposons cependant que Dupont ne soit *pas* le délinquant, celui qui a volé la montre, mais qu'il l'ait héritée ou achetée au voleur en toute ignorance. Supposons aussi, bien sûr, que la victime aussi bien que ses héritiers restent introuvables. Dans ce cas-là, la disparition de la victime signifie que la propriété volée tombe normalement dans un état de non-possession. Or, nous avons vu que n'importe quel bien sans maître, sur lequel personne ne détient de titre légitime, devient de plein Droit la propriété du *premier* passant qui commence à en faire usage, qui affecte à une utilisation humaine cette ressource qui n'était alors en possession de personne. Or cette première personne en l'occurrence est justement notre Dupont, qui s'en était servi pendant tout ce temps. Nous arrivons donc à la conclusion que même si le bien avait été volé à l'origine, *si* la victime du vol originel ou ses héritiers sont introuvables, *et si* le possesseur actuel n'est pas le voleur de la chose, alors il est à bon Droit le titulaire juste et moral de cette propriété.

Résumons-nous. Dans le cas de toute propriété que quelqu'un prétend sienne et utilise aujourd'hui, les cas possibles sont les suivants. A) Nous *savons* de manière certaine que le titre de propriété actuel n'a pas d'origine délictuelle ; il s'ensuit évidemment que ce titre est légitime, juste et valide. B) Nous *ne savons pas* si la propriété est ou non d'origine délictuelle, mais nous n'avons aucun moyen de le savoir ; alors le bien supposé "sans maître" revient instantanément et légitimement à son possesseur actuel. C) Nous *savons* que le titre de propriété provient d'un vol mais nous ne pouvons trouver ni la victime ni ses leurs héritiers ; alors ou bien (C1) le détenteur actuel n'est pas le violateur injuste de la propriété d'autrui, et le titre lui en revient légitimement en tant que premier possesseur d'un bien supposé sans maître ; ou alors (C2) le détenteur actuel est le voleur, ou l'un de ceux qui ont volé la propriété en question, et il faut qu'il en soit privé, le titre revenant au premier qui la fera sortir de son état de non-possession et se l'appropriera pour son propre usage. Finalement D) La propriété résulte d'un délit *alors* qu'on peut retrouver la victime ou ses héritiers ; le titre de propriété leur est alors immédiatement restitué, sans dédommagement pour le voleur ni pour quelque autre détenteur du titre non valide.

On pourrait avancer l'objection que le ou les détenteurs d'un titre de propriété injuste, (au cas où ils ne seraient pas eux-mêmes les agresseurs), devraient avoir un Droit sur ce qu'ils ont *ajouté* à la propriété qui n'était pas vraiment la leur ou, à tout le moins, devraient pouvoir être indemnisés pour ce que valent ces ajouts. Notre réponse est que cela dépend si les ajouts sont ou non *séparables* du bien possédé à l'origine. Imaginons que Brun vole l'automobile de Lenoir puis la vende à Rossignol. Pour nous, la voiture doit être immédiatement rendue à son vrai propriétaire, Lenoir, sans dédommagement pour Rossignol. Le fait d'avoir été victime d'un vol ne peut imposer à Lenoir aucune obligation de payer une compensation à qui que ce soit. Bien évidemment, Rossignol a un grief légitime contre Brun, le voleur de voiture, et il doit pouvoir lui réclamer par voie de justice des dommages et intérêts pour lui avoir frauduleusement fait signer un contrat

sans valeur (en lui faisant croire que la voiture était la sienne et qu'il pouvait la lui vendre). Imaginons maintenant qu'à l'époque où il possédait la voiture, Rossignol y avait ajouté un autoradio ; comme cet ajout lui appartient légitimement et comme il est séparable de la voiture, il n'a qu'à l'enlever avant de rendre la voiture à Lenoir. Si, au contraire, l'ajout est devenu partie intégrante et inséparable de la propriété (s'agissant par exemple d'une réparation au moteur), Rossignol ne pourra rien demander à Lenoir (quoiqu'il puisse éventuellement récupérer quelque chose en faisant un procès à Brun). De même, si Brun avait volé une parcelle de terre à Lenoir, et qu'il l'ait ensuite vendue à Rossignol, le critère à mettre en oeuvre est encore une fois celui de la séparabilité pour ce qui est des ajouts qu'aurait fait ce dernier. Si par exemple Rossignol y avait construit des bâtiments, il devrait pouvoir les déménager ou les détruire avant de restituer le terrain à Lenoir, le propriétaire d'origine.

Notre exemple de l'automobile volée nous permet de comprendre immédiatement le caractère injuste de l'idée actuelle selon laquelle "possession vaut titre". Dans le droit actuel, la voiture volée serait bel et bien rendue à son propriétaire originel sans qu'il soit obligé de donner aucune compensation au détenteur du titre sans valeur. Il n'en existe pas moins certains biens dont les hommes de l'État ont décrété que sous prétexte qu'ils sont des "biens meubles" (par exemple les billets de banque), il est présumé que celui qui les reçoit ou qui les achète est le propriétaire *légitime*, et qu'on ne pourrait pas le forcer à les rendre à la victime d'un vol. Une législation spéciale a également érigé à ce titre les prêteurs sur gages au rang de classe privilégiée : si Brun -encore lui- vole une machine à écrire à Lenoir et la met en gage chez Rossignol, eh bien on ne peut pas obliger le prêteur à rendre ce gage à Lenoir, son propriétaire légitime.

Certains lecteurs reprocheront peut-être à notre doctrine sa sévérité à l'égard des gens qui auraient, en toute bonne foi, reçu des biens dont il s'avère par la suite qu'ils ont été volés et donc qu'ils ne leur appartiennent pas. Rappelons-leur que l'examen des titres est une pratique courante dans l'immobilier, et qu'il se vend aussi des assurances contre ce genre de problème. On peut s'attendre à ce que, dans la société libertarienne, les métiers de la recherche et de l'assurance des titres de propriété prennent beaucoup d'extension dans le vaste domaine de la protection des Droits de propriété privée légitime.

On peut donc constater comment la théorie libertarienne, quand on l'élabore correctement, ne tombe *pas* dans la caution aveugle que les utilitaristes accordent arbitrairement à tous les titres propriété existants, *et pas davantage* dans l'incertitude et le chaos qu'impliquerait une remise en question totale des titres existants. Au contraire, à partir de l'axiome fondamental du Droit de propriété naturel de chacun sur sa personne et les ressources non possédées qu'il trouve et transforme pour son usage, la théorie libertarienne déduit le caractère absolument moral et légitime de tous les titres de propriété en existence *à l'exception des cas où* un titre a des origines illégitimes *alors que* 1) il est possible de retrouver la victime ou ses héritiers, *ou bien* 2) la victime est introuvable *mais* le détenteur actuel du titre est le voleur en cause. Dans ce premier cas, la propriété revient en toute justice à la victime ou à ses héritiers ; dans le deuxième, elle revient au premier utilisateur qui fait de nouveau quitter à la chose son

état de bien sans maître.

C'est ainsi que nous avons établi une théorie des Droits de propriété, qui énonce que chaque homme à un Droit absolu de contrôler et de posséder son propre corps ainsi que les ressources naturelles non utilisées qu'il a trouvées et transformées. Il a aussi le Droit de se départir de ces biens tangibles (bien qu'il ne puisse aliéner le contrôle qu'il exerce sur sa personne et sa volonté) et de les échanger contre les objets qui sont parvenus de la même manière en possession d'autrui. Ainsi, tout Droit de propriété légitime est déduit de la propriété de chaque homme sur sa propre personne, de même que du Droit du premier occupant selon lequel un bien sans maître devient légitimement la propriété de son premier utilisateur.

Nous disposons aussi d'une théorie de la *délinquance* : le délinquant est celui qui commet une agression contre la propriété telle que nous l'avons définie. Tout titre de propriété qui résulte d'une agression doit être invalidé et remis à la victime de l'agression ou à ses héritiers ; si les victimes sont introuvables et que leur agresseur ne soit pas le possesseur actuel de la chose, alors la propriété revient à celui-ci en vertu de notre principe fondamental du "premier occupant".

Examinons comment on peut appliquer cette théorie de la propriété à diverses catégories de propriété. Le cas le plus simple, naturellement, est celui de la propriété *sur les personnes*. L'axiome de base de la théorie libertarienne est que la propriété de chacun sur sa propre personne est une chose juste et bonne, et que personne n'a le Droit d'interférer avec cette propriété de soi. Il en découle directement l'illégitimité absolue de la propriété sur une autre personne[88]. Un exemple bien connu de cette sorte de "propriété" est l'institution de *l'esclavage*. Avant 1865, notamment, l'esclavage consistait en un titre de "propriété privée" sur un grand nombre de personnes aux Etats-Unis. Il ne suffisait pas que ce prétendu "titre" existât pour qu'il fût légitime ; il constituait au contraire une agression *permanente,* une violence continuelle de la part des maîtres (et de ceux qui les aidaient à imposer leurs prétentions) contre leurs esclaves. Dans ce cas, en effet, les victimes étaient clairement et immédiatement identifiables, et le maître commettait tous les jours la même agression contre ses esclaves. Remarquons ici que, comme dans notre histoire du Roi de Syldavie, l'utilitarisme ne fournit aucun argument solide pour évincer le "Droit de propriété" d'un maître sur ses esclaves.

Quand l'esclavage était une pratique courante, on débattait furieusement pour savoir si, et de combien, on devait indemniser le maître pour la perte de ses esclaves au cas où l'esclavage serait aboli. L'absurdité de cette question saute aux yeux. Qu'est-ce que nous faisons donc lorsqu'on met la main sur un voleur et récupère la montre volée ? Est-ce que nous indemnisons le voleur pour la perte de la montre... ou bien est-ce que nous le *punissons* ? En vérité, l'asservissement de la personne même d'un homme est un crime bien plus odieux que le vol de sa montre, et doit être traité en conséquence. Le libéral anglais Benjamin Pearson avait fait ce commentaire acide : "... on propose d'indemniser les propriétaires d'esclaves alors qu'il me semble bien que ce sont les esclaves qui devraient être indemnisés[89]". Et, de toute évidence, l'indemnisation n'aurait pu légitimement être à la charge que des propriétaires d'esclaves eux-mêmes, et non des contribuables ordinaires.

Insistons sur le fait qu'en ce qui concerne l'esclavage, la question de son abolition immédiate n'avait rien à voir avec les problèmes d'un "déséquilibre social", ni l'appauvrissement subit des maîtres d'esclaves, ni l'épanouissement de la culture sudiste, ni même avec la question — qui n'est pas sans intérêt d'un autre point de vue — de l'utilité de cette institution pour l'agriculture, pour la croissance économique, pour le Sud... ou si elle n'aurait pas de toute manière disparu en une ou deux générations. Pour le libertarien, pour celui qui croit à la justice, la seule considération qui entre en ligne de compte est l'injustice monstrueuse et l'agression permanente que constitue l'esclavage et, par conséquent, la nécessité d'abolir cette institution le plus rapidement possible[90].

Chapitre 10. La question du vol des terres

La propriété *foncière* fournit un domaine particulièrement intéressant pour l'application de notre théorie des titres de propriété. Un premier problème est que la terre ferme représente une proportion fixe de la surface de la planète : le sol a donc une durée pratiquement illimitée et l'examen historique des titres de propriété foncière devrait par conséquent s'étendre beaucoup plus loin dans le passé que pour des biens moins durables. Le problème, nous l'avons vu, n'est pas insurmontable puisque, quand les victimes d'une expropriation ont disparu dans la nuit des temps, la propriété de la terre revient de Droit à tout possesseur actuel qui n'est pas coupable de l'agression originelle. Supposons, par exemple, que Henri Dupont ait volé un terrain qui appartenait légitimement à Jacques Durand. Quel est le statut du titre de propriété de l'arrière-arrière-arrière, etc. -petit-fils Dupont qui est maintenant possesseur de la terre ? Ou du propriétaire qui l'aurait acheté à ce dernier ? Si Durand et ses descendants ont disparu, alors conformément à notre théorie des titres de propriété, la terre revient à juste titre au Dupont contemporain (ou à celui à qui il l'a vendue).

Le deuxième problème tient à une différence importante entre la terre et les autres biens. La simple existence d'un bien de capital, d'un bien de consommation ou du bien qui sert de monnaie constitue une preuve *prima facie* que ces choses ont bel et bien été utilisées et transformées, qu'elles ont été produites en exerçant un travail humain sur des ressources tirées de la nature. En effet les capitaux matériels, les biens de consommation et la monnaie n'existent pas en tant que tels dans la nature, ils doivent être créés par une intervention humaine qui modifie la situation naturelle. Au contraire, il est tout à fait possible qu'une surface de terre directement issue de la nature n'ait jamais été utilisée ni transformée ; et il faudrait considérer comme non-valide un titre de propriété actuel qui s'y attacherait. En effet, nous avons vu que ce qui crée un titre de propriété sur une ressource non-possédée (comme la terre) est justement le travail qui la transforme en une chose utilisable. Il s'ensuit que si une parcelle de terre n'a *jamais* été transformée, personne ne peut légitimement en revendiquer la propriété.

Imaginons un M. Levert, qui est propriétaire légal d'une terre dont la partie nord-ouest n'a jamais été modifiée par lui ni par qui que ce soit d'autre. La théorie libertarienne reconnaîtra la valeur morale de son Droit sur le reste de la terre — à condition que, conformément à la théorie, il n'y ait aucune victime identifiable d'un vol antérieur (ou que Levert n'ait pas lui-même volé la terre à quelqu'un). Mais la théorie libertarienne invalidera sa prétention à la propriété de la partie nord-ouest. Evidemment, aucun problème ne se pose aussi longtemps qu'aucun colon n'arrive pour être le premier à transformer cette portion de la terre : la prétention de Levert peut être dépourvue fondement, elle n'est cependant que paroles au vent ; son auteur n'est encore coupable d'agression contre personne. Mais que Levert expulse par la force (ou embauche des gens pour le faire) une autre personne qui serait venue transformer la partie vierge de sa terre, il deviendra alors un agresseur coupable d'injustice puisque cette terre est désormais la propriété légitime de quelqu'un d'autre. Il en serait de même si

Levert utilisait la force pour empêcher un colon de pénétrer sur la terre vierge afin de la mettre en valeur**.**

Pour revenir à notre modèle antérieur, imaginons que Robinson, après avoir abordé sur une grande île proclame, avec grandiloquence et aux quatre vents, qu'il prend possession de l'île entière. Mais le fait naturel est qu'il ne "possède" que la partie de l'île sur laquelle il s'est établi et qu'il a transformée pour son usage. Ou, pour reprendre une remarque antérieure, on peut substituer à Robinson un Christophe Colomb solitaire qui découvrirait un continent inconnu. Aussi longtemps que personne d'autre n'entre en scène, ses prétentions ne sont que verbiage sans fondement dans la réalité naturelle. Mais qu'un nouvel arrivant, un Vendredi, se présente et commence à travailler la terre inutilisée, alors toute tentative faite pour imposer le prétendu "titre" de Robinson serait une agression criminelle contre le nouvel arrivant et ses Droits de propriété.

On remarquera que nous ne prétendons nullement qu'une propriété doive être utilisée *sans interruption* pour que son titre soit valide[91]. La seule condition est que la terre soit utilisée *une fois,* devenant ainsi la propriété de celui qui y a mêlé son travail, qui y a imprimé la marque de son énergie individuelle[92]. Après cette première mise en valeur, il n'y a pas plus de raison de s'opposer à ce que la terre reste inutilisée qu'il n'y en aurait d'"exproprier" la montre que quelqu'un aurait abandonnée dans un tiroir[93].

Une forme de titre de propriété invalide concerne donc les terres qui n'ont jamais été mises en utilisation. La mise en vigueur de pareil titre contre un premier utilisateur est assimilable à un acte d'agression contre un Droit de propriété légitime. Notons qu'en pratique, il n'est pas difficile de distinguer une terre vierge d'une terre qui a déjà été transformée et rendue utile par l'homme. D'une manière ou d'une autre, la main de l'homme y sera visible.

Un problème qui se pose parfois concernant la validité des titres de propriété foncière est celui de la "prescription acquisitive". Ainsi M. Levert qui trouve un lopin de terre dont il n'est pas évident qu'il ait un propriétaire : il n'y a pas de clôture, et personne sur les lieux. Levert suppose que la terre n'appartient à personne, se met à la travailler et l'exploite durant un certain temps. Soudain, le propriétaire originel arrive et lui ordonne d'évacuer les lieux. Qui est dans son Droit ? La *Common Law* fixe arbitrairement à 20 ans le délai de prescription après lequel l'intrus, malgré son agression contre la propriété d'autrui, acquiert la propriété absolue de la terre prescrite. Notre théorie libertarienne, de son côté, affirme qu'une terre n'a besoin d'être transformée qu'*une fois* pour passer dans le domaine de la propriété privée. Si Levert tombe sur une terre qui porte quelque trace d'utilisation humaine, c'est à lui de supposer qu'elle appartient à quelqu'un. Toute intrusion sur cette terre sans examen plus approfondi ferait courir au nouvel arrivant le risque de se retrouver dans la peau d'un agresseur. Il est évidemment possible qu'une terre qui appartenait à quelqu'un ait été *abandonnée,* mais le nouvel arrivant se gardera de présumer qu'une terre où la main de l'homme est visible n'appartient plus à personne. C'est à lui de faire les démarches nécessaires pour s'assurer que son titre de propriété est incontestable, ce que font justement (nous l'avons déjà indiqué) les professionnels de la recherche des titres[94]. Mais si Levert trouve une terre qui, de toute évidence, n'a jamais été transformée par

quiconque, il peut s'y établir immédiatement et impunément car, dans la société libertarienne, il n'est pas de titre valide sur une terre qui n'a jamais été transformée.

Dans notre monde où la plus grande partie des terres a été mise en exploitation, l'annulation des titres pour non-utilisation ne serait pas très fréquente. Plus répandue serait de nos jours, comme motif d'annulation d'un titre, l'occupation continue par des envahisseurs. Nous avons déjà évoqué l'exemple de Dupont qui possède et exploite un lopin de terre que ses ancêtres ont jadis confisqué à la famille Durand. Il y a plusieurs siècles, supposons-nous, Durand labourait la terre et en était propriétaire légitime ; Dupont est arrivé, s'est établi à proximité, a forcé Durand à abandonner son titre de propriété, et lui a extorqué des paiements, ou fermages, en échange du privilège de pouvoir poursuivre la culture de son ancienne terre. Le temps a passé et les descendants de Durand (ou d'autres familles non apparentées, cela n'importe pas ici) cultivent toujours la terre alors que les descendants de Dupont, ou ceux qui leur ont acheté leur titre, continuent d'exiger un tribut des fermiers actuels. Où sont les vrais Droits de propriété ? La réalité devrait sauter aux yeux : comme pour l'esclavage, nous avons une situation d'agression *permanente* contre les vrais propriétaires — les vrais possesseurs — de la terre, les laboureurs, les paysans, agression exercée par un propriétaire illégitime dont la prétention à posséder, aussi bien maintenant qu'à l'origine, la terre et ses fruits provient de la coercition et de la violence. De même que le premier Dupont était un agresseur permanent du premier Durand, ainsi le détenteur actuel du titre hérité de Dupont continue d'agresser les paysans actuels. Dans ce régime, appelé "féodalité" ou "monopole des terres", le propriétaire féodal ou monopoleur n'a aucun Droit légitime sur la terre. Ses "locataires" actuels, les paysans, devraient être les propriétaires absolus de leurs terres et, comme dans le cas de l'esclavage, les titres devraient en être remis aux paysans, sans aucune indemnité pour les propriétaires monopoleurs[95].

On remarquera que la féodalité ainsi définie ne se limite pas à la situation où le paysan est *en plus* forcé de demeurer sur la terre du propriétaire pour la cultiver (ce qui correspond en gros à l'institution du "servage")[96],[97]. Elle ne dépend pas non plus de l'imposition d'autres mesures violentes pour maintenir et perpétuer la propriété foncière féodale (comme l'interdiction par les hommes de l'Etat de la vente des domaines féodaux, ou de leur partage par voie de succession)[98].La féodalité au sens où nous l'entendons n'est rien d'autre que la confiscation violente et perpétuelle de la propriété foncière, dont les vrais propriétaires sont ceux qui ont mis la terre en valeur. Ainsi, le fermage féodal correspond exactement à un tribut annuel imposé à des producteurs par des conquérants prédateurs. Le fermage est une sorte de tribut permanent. Notez aussi qu'il n'est pas nécessaire que les paysans soient les descendants des victimes originelles. En effet, puisque l'agression continue aussi longtemps que la relation d'agression féodale demeure, les paysans actuels sont des victimes actuelles de même qu'ils sont les propriétaires légitimes ici et maintenant. Bref, dans le cas de la propriété féodale ou monopole des terres, nos deux conditions pour invalider des titres de propriété sont réalisées : non seulement le titre de propriété originel provient d'une injustice mais c'est aussi le cas de la possession actuelle, dont on peut facilement identifier les victimes.

Notre fable sur le roi de Syldavie et sa famille illustre comment la féodalité peut apparaître sur un territoire. Le roi a fait de lui-même et des membre de sa famille des seigneurs féodaux régnant sur des portions du territoire syldave, chacun extorquant par la violence aux habitants un tribut appelé fermage.

Nous ne voulons évidemment pas suggérer que tout loyer foncier soit illégitime et constitue une forme de tribut permanent. Au contraire, il n'y a pas de raison pour que, dans une société libertarienne, celui qui transforme une parcelle de terre ne puisse la louer ou la vendre à quelqu'un d'autre ; et c'est bien ce qui se produira. Comment distinguer entre loyer féodal et loyer légitime, entre affermage féodal et location justifiée ? Encore une fois, en appliquant nos règles sur la validité des titres de propriété. Nous essaierons de voir si le titre foncier est d'origine violente et (dans le cas qui nous occupe) s'il persiste une agression contre les producteurs agricoles, les paysans. Si nous établissons que c'est le cas le problème est réglé puisque agresseur et victime sont assez clairement identifiés. Mais si nous ne pouvons pas établir ces faits, alors notre règle dit qu'en l'absence de criminel bien identifié, le titre de propriété et le loyer sont justes et légitimes, n'ayant pas de caractère féodal. Comme la féodalité est un régime où le crime a une longue histoire, les titres de propriété invalides y sont parmi les plus faciles à dépister**.**

Chapitre 11. Le monopole des terres hier et aujourd'hui

I

l existe deux régimes de titres fonciers moralement indéfendables[99] : la féodalité, caractérisée par une agression permanente des propriétaires fonciers contre les paysans qui travaillent la terre ; et l'accaparement des terres, où l'on interdit aux colons de s'établir sur des terres vierges au nom de titres de propriété sans fondement. On peut appeler ces deux sortes d'agression le "monopole des terres", non pas qu'une seule personne ou un seul groupe soit propriétaire de toute les terres mais au sens où, dans les deux cas, des privilèges arbitraires grèvent la propriété foncière, en violation du principe libertarien selon laquelle la terre n'appartient à personne sinon à ses premiers utilisateurs, ou à leurs héritiers et ayants droit[100].

Le monopole des terres est plus répandu dans le monde actuel que la plupart des gens — et en particulier des Américains — ne le croient. Dans les pays sous-développés, notamment en Asie, au Moyen-Orient et en Amérique latine, la propriété féodale du sol est un problème social et économique aigu — qu'il s'accompagne ou non d'un quasi-servage imposé aux paysans. En fait, les Etats-Unis sont un des très rares pays au monde où, grâce à d'heureux aléas de l'histoire, la féodalité est pratiquement inconnue[101]. Ayant largement échappé à la féodalité, les Américains ne parviennent pas à y voir un problème. Cela est particulièrement vrai des économistes libéraux américains, qui ont tendance à se contenter de faire l'éloge du marché libre pour toute recommandation à l'usage des pays pauvres. Naturellement, ces sermons tombent dans l'oreille d'un sourd puisque la notion de marché libre des conservateurs américains n'implique pas l'abolition de la féodalité et du monopole des terres ni le retour des titres de propriété aux paysans *sans indemnité* pour les possesseurs actuels. Pourtant, comme l'agriculture reste l'activité la plus importante des pays sous-développés, on ne pourra y établir un *véritable* marché libre, une société vraiment libertarienne, vouée à la justice et aux Droits de propriété, qu'en abrogeant les titres féodaux illégitimes. Mais les économistes utilitaristes, à qui manque une théorie éthique des Droits de propriété, ne peuvent que s'en remettre à la défense du *statu quo* — en l'occurrence, hélas! le *statu quo* féodal qui est contraire à la justice et empêche toute possibilité d'un marché libre authentique dans la propriété foncière et l'agriculture. Ce refus de considérer le problème agraire a pour conséquence un dialogue de sourds entre les Américains et les citoyens des pays sous-développés.

Aux pays sous-développés les conservateurs américains prêchent surtout la

vertu de l'investissement étranger privé et la nécessité d'un climat sans risque politique pour accueillir les investissements des pays avancés. On ne saurait mieux dire, mais cela prend souvent des airs d'irréalité pour les peuples sous-développés parce que les conservateurs s'entêtent à ne pas faire la distinction entre l'investissement étranger légitime qui provient du marché libre et l'investissement assis sur des privilèges de monopole et d'immenses concessions foncières attribués dans ces pays par les hommes des Etats. Dans la mesure où l'investissement étranger se fonde sur le monopole des terres et l'agression contre la paysannerie, les capitalistes étrangers font figure de seigneurs féodaux, et méritent bien d'être traités comme tels.

L'intellectuel mexicain de gauche Carlos Fuentes a donné une expression émouvante à ces vérités sous la forme d'un message adressé au peuple américain :

"Vous avez connu quatre siècles de développement ininterrompu sous le régime capitaliste. Nous avons vécu quatre siècles de sous-développement dans une structure féodale […] Vous êtes nés avec la révolution capitaliste […] Vous êtes partis de zéro, dans une société vierge, de plain-pied avec les temps modernes, sans le boulet de la féodalité. Nous avons au contraire été constitués comme des dépendances de l'ordre féodal du Moyen Age déclinant ; nous avons hérité ses structures désuètes, absorbé ses vices et de cela sont sorties des institutions perdues sur la frange de la révolution moderne […] Nous sommes passés de […] l'esclavage aux […] *latifundia*[*], à la négation des droits politiques, économiques et culturels des masses, à un bureau des douanes fermé aux idées modernes […] Vous devez comprendre que le drame de l'Amérique latine tient à la persistance de ces structures féodales durant quatre siècles de misère et de stagnation, alors que vous étiez au coeur de le révolution industrielle et pratiquiez une démocratie libérale…[102]

Pas besoin d'aller loin pour trouver des exemples de vols et de monopoles des terres dans le monde actuel : ils sont légion. Citons un cas de l'histoire récente, qui fait penser à celui de notre roi imaginaire de Syldavie : "Le Shah possède plus de la moitié des terres arables d'Iran, conquises par son père. Près de 10 000 villages lui appartiennent. Jusqu'à maintenant, ce grand réformateur en a vendu deux."[103] Un cas typique d'association entre l'investissement étranger et le vol des terres nous est donné par une société minière nord-américaine établie au Pérou, la *Cerro de Pasco Corporation*. Après s'être légitimement procurée son domaine en l'achetant à une communauté religieuse il y a un demi-siècle, la société commença, en 1959, à empiéter sur les terres de ses voisins, des paysans Indiens, et à les exproprier. Les Indiens de Rancas qui refusaient de quitter leurs terres furent massacrés par des paysans à la solde de la compagnie ; les Indiens de Yerus Yacán tentèrent de mettre en cause les agissements de la compagnie devant les tribunaux, alors que ses hommes de main incendiaient les pâturages et rasaient les huttes. Quand, par des actions de masse non violentes, les Indiens eurent repris leurs terres, le gouvernement, à la requête de la *Cerro de Pasco* et des propriétaires de *latifundia,* envoya la troupe expulser, molester et dans certains cas assassiner les Indiens sans armes[104].

Que penser des investissements dans les champs pétrolifères, qui représente

une des principales formes d'investissement étranger dans les pays sous-développés ? L'erreur que commettent la plupart des analystes est de les approuver sans réserve ou de les condamner en bloc, alors qu'il faut examiner chaque cas particulier pour déterminer le caractère juste ou injuste du titre de propriété en question. Quand, par exemple, une société pétrolière, étrangère ou nationale, réclame la propriété du gisement pétrolifère qu'elle découvre et où elle fait des forages, elle le fait à juste titre en tant que premier utilisateur, et ce serait une injustice de la part de l'Etat du pays sous-développé que d'imposer des taxes à cette entreprise ou de la réglementer. Si les hommes de l'Etat se proclament propriétaires du sol et accordent à la société pétrolière une simple concession, alors (comme nous le verrons plus loin dans notre examen du rôle de l'Etat) leur prétention est illégitime et sans fondement ; c'est la société qui, en tant que premier utilisateur, est la propriétaire légitime du gisement ; elle n'en est pas seulement concessionnaire-locataire.

Il y a toutefois des cas où la société pétrolière obtient de l'Etat sous-développé la concession, antérieure au forage, d'un monopole sur tout le pétrole à l'intérieur d'un vaste territoire, ce qui signifie l'éviction par la force de tout producteur concurrent qui voudrait venir explorer ou forer dans la région. Dans ce cas, comme dans celui où Robinson expulserait arbitrairement Vendredi par la force, la société pétrolière utilise l'Etat de manière illégitime pour obtenir un monopole de la terre et du pétrole qu'elle recèle. D'un point de vue moral, toute autre entreprise qui vient explorer et forer devient la propriétaire légitime du champ de pétrole "créé" par elle. Et il va de soi que si, par-dessus le marché, notre concessionnaire pétrolier emploie la force publique pour expulser les paysans de leurs terres — comme l'a fait, par exemple, la *Creole Oil Co.* au Venezuela —, il devient le complice des hommes de l'Etat dans la violation des Droits de propriété des paysans.

On est maintenant en mesure de comprendre l'erreur fondamentale des "réformes agraires" dans les pays sous-développés. (En général, ces réformes entreprennent une restitution timide aux paysans des parcelles les moins fertiles, accompagnée d'une indemnisation intégrale des propriétaires terriens, financée souvent du reste par les paysans eux-mêmes par l'intermédiaire de l'Etat.) Si les titres des propriétaires sont fondés, alors *toute* réforme agraire dirigée contre eux est une confiscation injuste et criminelle de leur propriété ; si au contraire leurs titres sont illégitimes, alors ce genre de réforme est insignifiante et ne s'attaque pas au coeur du problème. Car la seule solution juste réside dans une évacuation immédiate des lieux et la cession des titres aux paysans, sans aucune indemnité pour les agresseurs coupables d'avoir injustement accaparé la terre. Ainsi le problème agraire des pays sous-développés ne peut-il recevoir de solution que par l'application des règles de justice que nous avons proposées, ce qui nécessite une enquête à grande échelle sur la validité historique des titres actuels de propriété foncière.

L'idée que la féodalité, loin d'être despotique et aliénante, constituait en fait un rempart de la liberté, a gagné du terrain dans les milieux conservateurs américains au cours des dernières années. Les tenants de cette thèse font remarquer, fort justement, que le régime féodal n'était pas aussi immoral que le despotisme oriental, mais cela revient à peu près à dire que le bagne n'est pas une peine aussi lourde que la mort. Ce qui distingue la féodalité du

despotisme oriental est une question de degré et non de nature : dans le premier cas, le pouvoir discrétionnaire qui s'exerçait sur les terres et les personnes était dispersé sur des zones géographiques ; dans le second cas, un suzerain, assisté de sa cour bureaucratique, tendait à concentrer entre ses mains la propriété de toutes les terres d'un pays. Les deux types de pouvoir et de répression participent du même régime : le despote oriental est dans la situation d'un suzerain féodal unique avec le pouvoir sans partage qui en découle. Les deux systèmes sont des variantes du même thème et aucun n'est le moins du monde libertarien. Et on n'a aucune raison de croire que ce seraient là les seuls choix possibles.

La réflexion historique sur ces questions a été aiguillée sur une bien mauvaise voie par les historiens étatistes allemands de la fin du 19è siècle, comme Schmoller, Bucher, Ehrenberg, Sombart, et d'autres[105]. , qui postulèrent une dichotomie très nette, une opposition fondamentale entre la féodalité d'une part et, d'autre part, la monarchie absolue et un Etat fort. Ils supposèrent que le développement du capitalisme exigeait la monarchie absolue et un Etat puissant pour écraser les barrières des féodalités locales et des corporations. Dans la défense de cette dichotomie entre d'une part le capitalisme allié avec un Etat central fort et la féodalité d'autre part, ils reçurent l'appui des marxistes, qui ne voyaient pas de différence entre une "bourgeoisie" acoquinée avec les hommes de l'Etat et une bourgeoisie agissant sur le marché libre. Cette vieille dichotomie a été reprise par certains conservateurs contemporains, qui n'ont fait qu'en renverser les termes : la féodalité et l'Etat central puissant demeurant aux antipodes, ils considérèrent la féodalité comme le bon volet de l'alternative.

L'erreur se trouve dans la dichotomie même. En réalité, l'Etat fort et la féodalité n'étaient pas incompatibles : le second était une excroissance nécessaire de la première, le monarque absolu gouvernant comme un suzerain super-féodal. L'Etat puissant, tel qu'il s'est développé en Europe occidentale, n'a pas entrepris de supprimer les barrières féodales au commerce mais, bien au contraire, de *surajouter* à la structure féodale ses propres contrôles centralisés et le poids de son fardeau fiscal. La Révolution française, qui crut s'attaquer au type même de l'absolutisme étatique en Europe, voulait détruire *à la fois* les ingérences locales de la féodalité *et* le fardeau de la fiscalité centrale[106]. La vraie dichotomie est celle qui opposait la *liberté* d'un côté et, les seigneurs féodaux et les monarques absolus de l'autre. Du reste, c'est dans les pays où le pouvoir aussi bien de la féodalité que du gouvernement central étaient les plus faibles — les cités-Etats italiennes et, au 17è siècle, la Hollande et l'Angleterre — que le marché et le capitalisme se sont développés le plus tôt et le plus vigoureusement[107].

Si l'Amérique du Nord échappa au fléau de la féodalité et du monopole des terres, ce ne fut pas faute de s'y être frottée. Plusieurs des colonies anglaises, surtout celles qui avaient été établies sous la forme de compagnies à charte ou de concessions privées comme New York, le Maryland et les deux Caroline, essayèrent sérieusement d'établir un régime féodal. Ces tentatives échouèrent parce que le Nouveau Monde était une vaste terre vierge et que les bénéficiaires de monopoles fonciers et de concessions féodales — dont plusieurs de taille énorme — ne pouvaient en profiter qu'en incitant des colons d'Europe à venir s'y établir. Il n'y avait

pas ici, comme dans l'Ancien Monde, des colons qui, étant déjà établis sur des terres relativement encombrés, pouvaient être facilement exploités. Forcés d'encourager la colonisation et appâtés par un gain rapide, les propriétaires fonciers n'eurent d'autre choix que de diviser leurs terres et de les vendre aux colons. Il est bien sûr regrettable que les titres arbitraires et les concessions étatiques aient accaparé des terres avant leur colonisation. A cause de cela, les colons ont été forcés de payer pour des terres qui auraient dû être gratuites. Mais l'injustice disparaissait dès qu'un colon achetait sa terre et que la propriété lui en était reconnue de plein Droit. C'est ainsi que la grande disponibilité de terres vierges de même que l'appât du gain des concessionnaires fonciers ont partout entraîné l'heureuse suppression de la féodalité et du monopole sur les terres, et l'établissement en Amérique du Nord d'un régime foncier véritablement libertarien. Quelques propriétaires coloniaux voulurent bien instituer le paiement de redevances** — dernier vestige des exactions féodales — mais les colons, qui considéraient que la terre leur appartenait sans partage, refusèrent de payer. Dans tous les cas, les propriétaires coloniaux durent renoncer à percevoir ces redevances, même avant que leurs chartes ne leur soient confisquées par la Couronne britannique[108]. A part le cas notable de l'esclavage et des grandes plantations du Sud, on ne relève qu'une seule exception mineure à la disparition de la tenure féodale : dans les comtés de la vallée de l'Hudson près de New-York, où les grands propriétaires refusèrent de vendre les terres aux colons et persistèrent à les affermer, ce qui déclencha la résistance et même la guerre ouverte entre les fermiers (qu'on appelait "paysans") et leurs seigneurs féodaux. Le point culminant en fut les guerres dites "des fermages"*** dans les années 1840. C'est alors qu'enfin, la législature de l'Etat de New-York mit un terme à l'exaction des redevances et c'est ainsi que disparut le dernière vestige de la féodalité, en-dehors du Sud.

La grande exception à cette agreste pastorale était naturellement le régime de l'esclavage qui fleurissait dans les Etats du Sud. C'est au travail forcé des esclaves que le système des grandes plantations sudistes devait son existence. Sans ce travail forcé, ces grandes plantations — et peut-être avec elles une bonne partie de la culture du tabac et du coton — n'auraient pas pris tant d'importance dans le Sud.

Nous avons indiqué plus haut quelle est la seule solution morale au problème de l'esclavage : son abolition immédiate et inconditionnelle, sans aucun indemnité pour les propriétaires d'esclaves. En vérité, toute indemnisation aurait dû se faire dans l'autre sens : indemniser les esclaves pour toute leur vie passée sous l'oppression. Une partie essentielle de l'indemnisation nécessaire aurait consisté à laisser les plantations non pas aux propriétaires d'esclaves, qui n'avaient guère Droit à aucune propriété, mais aux esclaves eux-mêmes qui, selon notre principe de la première mise en valeur, avaient mêlé leur travail à la terre pour développer ces plantations. C'est dire que, à tout le moins, l'élémentaire justice libertarienne exigeait non seulement la libération immédiate des esclaves mais aussi la rétrocession immédiate en leur faveur, toujours sans indemnités pour leurs maîtres, de ces terres qu'ils avaient travaillées à la sueur de leur front. Ce qui arriva, c'est que le Nord victorieux commit la même erreur — encore que l'accusation d'"erreur" est trop charitable pour une politique qui préserva l'essentiel d'un régime social injuste et oppressif

— que le Tsar Alexandre libérant les serfs russes en 1861 : on libéra les personnes physiques des opprimés, mais les propriétés sur lesquelles ils avaient travaillé et qu'ils méritaient de posséder furent laissées aux mains de leurs anciens oppresseurs. Forts du pouvoir économique ainsi conservé, les anciens seigneurs redevinrent rapidement, en pratique, les maîtres de ceux qui n'étaient plus que des locataires ordinaires ou des travailleurs agricoles libres sur leurs terres. Ayant goûté à la liberté, les serfs et les esclaves furent cruellement dépossédés de ses fruits[109].

Chapitre 12. La légitime défense

Si chaque homme est titulaire d'un Droit absolu sur la propriété qu'il détient légitimement, il s'ensuit qu'il a le Droit de la *conserver,* c'est-à-dire d'employer la force pour la défendre contre l'intrusion violente. Les pacifistes absolus qui affirment aussi croire aux Droits de propriété — comme M. Robert LeFevre — sont en contradiction avec eux-mêmes : car si l'homme possède un bien mais se voit refuser le Droit de défendre sa propriété contre les attaques, il est clair qu'on le prive d'une dimension très importante de son Droit de propriété. Dire qu'un bien appartient à quelqu'un de manière absolue mais qu'il n'a pas le Droit de le protéger contre une attaque revient à nier son Droit absolu sur cette propriété.

De plus, si chaque homme a le Droit de défendre sa personne et sa propriété en cas d'attaque, on doit nécessairement lui reconnaître aussi le Droit d'embaucher d'autre personnes ou d'accepter leur assistance pour cette défense. On a le Droit d'embaucher et d'accepter des services de défense exactement comme on a celui d'embaucher un jardinier ou d'accepter ses services bénévoles.

Ce Droit qu'un homme possède de défendre légitimement sa personne et sa propriété, quelles en sont les limites ? La réponse fondamentale est qu'il s'étend jusqu'au point où il commencerait à empiéter sur les Droits de propriété d'autrui. Passé ce point, la "défense" deviendrait elle-même une intrusion violente dans la propriété légitime de quelqu'un d'autre, qui pourrait à juste titre se défendre en retour.

L'emploi de la violence défensive n'est donc permis que contre une intrusion concrète, ou une menace immédiate d'intrusion, dans la propriété — et non contre quelque tort ou dommage non-violent qu'une personne peut subir dans son revenu ou dans sa propriété. Supposons par exemple que W, X, Y, Z et d'autres décident, pour quelque raison que ce soit, de boycotter le magasin ou l'usine de Durand. Appelant tout le monde au boycottage, ils manifestent devant chez Durand, distribuent des tracts, prononcent des discours, toujours de manière pacifique. Durand peut y perdre gros en revenus, les raisons des manifestants peuvent bien être insignifiantes voire immorales, le fait demeure que les organisateurs du boycott sont parfaitement dans leur Droit et que, si Durand y répondait par la force, c'est lui qui deviendrait un agresseur criminel contre leur propriété.

La violence défensive n'est donc permise que pour résister à des actes d'agression contre la personne ou la propriété. Cette agression inclut cependant deux variantes de l'agression physique proprement dite : l'*intimidation,* c'est-à-dire la menace directe de violence physique ; et la *fraude,* qui revient à s'approprier ce qui appartient à autrui sans son consentement et s'assimile par conséquent à un vol "implicite".

Imaginons quelqu'un qui vous aborde dans la rue, brandit un revolver et exige votre portefeuille. Il ne vous a peut-être pas molesté physiquement au cours de cette rencontre, mais s'il vous a pris de l'argent, c'est avec la menace directe et explicite de vous abattre si vous désobéissiez à son injonction. La menace d'agression dont il a usé afin d'obtenir votre

soumission équivaut à l'agression elle-même.

Il importe toutefois de préciser que la menace d'agression doit être manifeste, immédiate et directe ; autrement dit, elle doit s'exprimer dans le début d'exécution d'une action visible. Tout critère indirect et lointain de "risque" ou de vague menace n'est que prétexte commode pour l'agression d'un prétendu "défenseur" contre la menace hypothétique. Par exemple, l'un des principaux arguments pour la Prohibition des années 1920 était que la consommation de boissons alcoolisées augmentait la probabilité que des personnes (indéterminées) commettent divers crimes, la prohibition étant alors considérée comme une mesure de "défense" de la personne et de la propriété. Il s'agissait en fait d' une agression brutale contre les Droits de la personne et la propriété, contre le Droit de vendre, d'acheter et de consommer des boissons alcoolisées. Autrement, on pourrait soutenir, de la même manière, que (1) faute de prendre des vitamines, les gens sont plus irritables ; que (2) Cette carence a des chances d'accroître la criminalité ; et que (3) chacun devrait donc être forcé de prendre chaque jour les vitamines qu'il lui faut. Si l'on admet les menaces vagues et éloignées — au lieu des seules menaces explicites et immédiates —, toutes les formes de tyrannie peuvent trouver des excuses**.** La seule manière de se protéger contre le despotisme est de conserver, pour déterminer si une menace constitue une agression, le critère du caractère manifeste, immédiat et explicite. Devant le cas inévitable de gestes flous ou incertains, nous devons nous replier sur le critère de la menace directe et immédiate et, quand il n'est pas satisfait, laisser les gens faire ce qu'ils font. Bref, pour déterminer si une agression est vraiment en cours, la charge de la preuve repose sur celui qui a recours à la violence défensive.

L'identification de la fraude à un vol implicite découle de la liberté contractuelle, conformément au Droit de propriété privée. Supposons, par exemple, que Durand et Dupont conviennent de l' échange de titres de propriété suivant : Durand paiera 5 000 francs pour l'automobile de Dupont. Si Durand prend l'automobile mais refuse ensuite de céder les 5 000 francs, c'est exactement comme s'il avait volé cette somme : il a commis un acte d'agression contre 5 000 francs, qui sont désormais la propriété de Dupont. Le non respect de ce contrat s'assimile donc à un vol, à une appropriation matérielle de la propriété d'autrui qui est tout aussi "violente" qu'une violation de domicile ou un cambriolage.

De même, la *tromperie sur la marchandise* constitue un vol implicite. Si Durand, en échange de ses 5 000 francs, reçoit non pas la voiture convenue mais une autre plus vieille et moins bonne, il y a vol implicite : ce qui appartenait à quelqu'un a été approprié par un autre sans que ce dernier ne cède la contrepartie prévue au contrat[110].

Mais ne tombons pas dans le piège de prétendre que tous les contrats, quels qu'ils soient, sont exécutoires (c'est-à-dire que l'on peut à bon Droit recourir à la violence pour les faire respecter). La seule raison qui rend exécutoires les contrats pris en exemple ci-dessus est que leur rupture s'assimile à un vol implicite. Les contrats sans possibilité de vol implicite ne seraient pas exécutoires dans une société libertarienne[111]. Supposons par exemple que X et Y s'entendent, concluent un contrat, pour se marier dans six mois ; ou encore que X promette à Y de lui *donner* une certaine somme dans six mois. Si X viole cet accord, il est peut-être moralement

condamnable mais, comme il n'y a pas eu vol implicite de la propriété de l'autre partie, il n'y a pas contrat exécutoire. Le recours à la violence pour forcer X à exécuter ce genre de contrat constituerait une transgression de ses Droits *tout aussi injuste* que si Durand employait la violence contre ceux qui boycottent son magasin. Donc, les simples *promesses* ne sont pas des contrats légitimement exécutoires dans la mesure où leur violation n'implique pas une violation de la propriété ou un vol implicite.

Si les contrats de prêt sont légitimement exécutoires ce n'est pas à cause de la promesse sous-jacente mais parce que le défaut de paiement du débiteur constitue une appropriation par celui-ci de la propriété du créditeur, c'est-à-dire un vol. Par exemple, si Lebrun prête 1 000 francs à Levert en échange de 1 100 francs à remettre dans un an, et que l'emprunteur ne rembourse pas, on doit en conclure que le premier s'est approprié 1 100 francs de la propriété du second, qu'il refuse de lui rendre son bien et par conséquent qu'il l'a volé. C'est cette conception juridique de la dette - affirmant que le créditeur a un *Droit de propriété* sur la dette — devrait gouverner tous les contrats de prêt.

Ce n'est pas le rôle du *droit* — qui est, à proprement parler, l'ensemble des règles et méthodes gouvernant l'usage de la violence dans la protection des personnes et des propriétés — que de chercher à rendre les gens plus moraux en utilisant la violence légale. Il n'appartient pas au droit d'imposer aux gens de dire la vérité ou de tenir leurs promesses. La violence légale est au contraire dans son rôle lorsqu'elle défend les personnes et leur propriété contre les agressions violentes, les coups et blessures et l'expropriation de leurs biens. Aller au-delà— par exemple, en rendant exécutoires les simples promesses —, c'est faire du contrat un fétiche arbitraire sans comprendre que le caractère exécutoire des contrats se justifie par la défense des justes Droits de propriété.

La violence défensive doit se limiter à la riposte aux intrusions violentes — agressions immédiates ou implicites, ou menaces directes et explicites. Ce principe étant acquis, jusqu'où va le Droit de se défendre par la violence ? Ce serait évidemment une révoltante agression criminelle que de tirer sur un homme de l'autre côté de la rue parce que son regard hargneux vous a semblé préluder à une agression. Le danger doit être "manifeste et imminent"* — pour reprendre le critère qu'il faut appliquer non pas aux restrictions de la liberté d'expression (restrictions qui ne sont jamais légitimes quand on considère la liberté d'expression comme un sous-ensemble des Droits de la personne et de la propriété) mais bien au Droit de prendre des mesures coercitives contre une agression qui se présente comme imminente[112].

Deuxième question : doit-on être d'accord avec ces libertariens qui reconnaissent au boutiquier le Droit de tuer le gamin qui a dérobé un chewing-gum ? Cette position, que l'on peut qualifier de "maximaliste", se défend comme suit :"en volant le chewing-gum, le gamin se place en-dehors de la loi. Ses actions démontrent qu'il ne soutient ni ne respecte la vraie théorie des Droits de propriété. Il s'ensuit qu'il perd tous ses Droits, et le boutiquier peut légitimement le tuer en guise de représailles"[113].

La démesure de cette thèse est grotesque. Accrochée au Droit du boutiquier sur son chewing-gum, elle méprise totalement un autre Droit de propriété

très précieux : le Droit de chaque homme — y compris le gamin — d'être propriétaire de soi. En vertu de quoi devrait-on croire que celui qui viole très légèrement la propriété d'autrui se retrouve par le fait même déchu de tout ce qu'il possède ? Je propose un autre principe fondamental de criminologie : le délinquant, c'est-à-dire l'envahisseur, se trouve déchu de ses Droits *dans la mesure* où il a privé un autre homme des siens. Selon que l'on prive quelqu'un de sa propriété sur sa propre personne ou l'extension de cette propriété dans les choses physiques, on perd ses propres Droits dans la même mesure[114]. De ce principe découle immédiatement la théorie de la proportionnalité des délits et des peines, que résume le vieil adage : "A chaque infraction, une peine proportionnée"** [115].

Nous en déduisons qu'en tirant sur le petit voleur, en le blessant ou en le tuant, le boutiquier est allé au-delà de la perte proportionnelle de ses Droits ; cet excès est *en lui-même* une violation des Droits que le voleur de chewing-gum possède sur sa propre personne. En fait, l'épicier est devenu un criminel, pour avoir blessé ou tué sa victime, son infraction étant de loin plus grave que le vol d'origine

Autre question à poser : faut-il considérer la provocation à l'émeute comme punissable par la loi ? Supposons que Lerouge harangue une foule : "Allez-y, brûlez tout, pillez, massacrez!" ; la foule obtempère immédiatement alors que l'instigateur, lui, ne participe pas aux actes criminels. Dans la mesure où tout homme est libre d'adopter sa propre ligne de conduite, on ne peut pas dire que Lerouge ait, de quelque manière, *déterminé* les actes criminels des émeutiers ; ses exhortations ne le rendent pas responsable de leurs crimes *à eux*. La prétendue "provocation à l'émeute" n'est en fait que l'exercice d'une liberté de parole qui n'implique pas pour autant la participation au crime. Il est certain, d'autre part, que si Lerouge a participé à une conspiration pour commettre des crimes et qu'il ait ensuite donné aux autres le feu vert, il est tout aussi impliqué dans ces crimes qu'ils le sont eux-mêmes— et bien davantage en tant que cerveau du gang.

Une autre implication limpide de notre discussion de la légitime défense est que chaque homme possède le Droit absolu de porter des armes — que ce soit pour sa propre protection ou pour quelque autre cause licite. La violation du Droit consiste non pas dans le fait de *porter* des armes, mais dans le fait de *s'en servir* pour menacer ou commettre des agressions. Incidemment, il est étonnant que les lois américaines aient spécifiquement prohibé les armes *dissimulées* alors que ce sont plutôt les armes *apparentes,* non dissimulées, qui sont susceptibles de servir à l'intimidation.

Dans chaque crime, dans chaque violation des Droits, de la rupture de contrat la plus anodine jusqu'au meurtre, il y a toujours deux parties en cause : la victime ou "plaignant", et le présumé malfaiteur, ou "accusé". Le but de toute action judiciaire est de déterminer le plus exactement possible qui est, et qui n'est pas, le fautif dans une affaire particulière. Les règles du processus judiciaire se fondent sur des méthodes généralement acceptées pour trouver les coupables. Mais il y a, du point de vue libertarien, une contrainte à respecter absolument : les procédures judiciaires ne doivent pas employer la force contre des innocents. Car l'emploi de la force physique contre un innocent est une violation de ses Droits, elle est donc en soi criminelle et illicite. Considérons ces méthodes policières que sont la

brutalité, la torture des suspects — ou au minimum l'écoute électronique. On reproche invariablement à ceux qui s'opposent à ces méthodes de "se montrer trop bon avec les délinquants". Or, le problème est précisément que nous *ne savons pas* si nous avons affaire ou non à des délinquants ; et jusqu'à ce qu'ils aient été reconnus coupables, on doit présumer qu'ils ne le sont pas et qu'ils jouissent par conséquent de tous les Droits des innocents : "Tout prévenu est présumé innocent", dit l'adage. (La seule exception est représentée par la victime qui, en état de légitime défense, repousse un agresseur en flagrant délit, disons, de violation de domicile, car elle sait de science certaine qui est le malfaiteur) Il ne s'agit pas de "cajoler les fauteurs de trouble" mais de s'assurer que la police ne viole pas, chez les personnes qu'elle soupçonne, le Droit de propriété sur sa propre personne de quiconque est présumé innocent. Dans ce contexte, celui qui se montre "gentil avec les criminels" et strict envers la police se montre un bien meilleur défenseur des Droits de propriété que ne l'est l'homme de "droite".

Une réserve majeure s'impose toutefois : la police a le Droit d'employer les méthodes coercitives *à condition que*, en fin de compte, le suspect se révèle coupable *ou bien que,* dans le cas contraire, les policiers soient eux-mêmes traités comme des criminels — car le principe qui interdit l'usage de la force contre les non-criminels demeure en vigueur. Prenons le cas où la police brutalise et torture un homme soupçonné de meurtre pour obtenir des informations (et *non pas,* bien sûr, pour obtenir un aveu sous la contrainte, qui ne saurait être valable). Si le suspect finit par être reconnu coupable, les policiers doivent être disculpés de toute charge, puisqu'ils n'ont fait qu'administrer à l'assassin une partie de la peine qu'il a méritée, celui-ci ayant été déchu de ses Droits dans une mesure bien plus grande. Mais si le suspect n'est *pas* reconnu coupable, cela signifie que la police a brutalisé et torturé un innocent et les responsables doivent être envoyés dans le box des accusés pour coups et blessures. Bref, les policiers doivent toujours être traités exactement comme n'importe qui ; dans une société et un régime juridique libertarien, chaque homme a la même liberté et les mêmes Droits. Il ne saurait exister d'immunité spéciale, de "permis" pour commettre des agressions. D'où il s'ensuit que, dans la société libertarienne, les policiers doivent assumer leurs risques comme tout le monde ; s'ils commettent une agression contre une personne, ils ont intérêt à ce qu'elle l'ait méritée car, autrement, les criminels, *ce sont eux*.

En corollaire, les policiers n'ont jamais le Droit de commettre une agression pire que celle qui fait l'objet de leur enquête — c'est-à-dire plus que proportionnée. Ainsi, la police ne saurait brutaliser et torturer un individu suspect de larcin *même* s'il se trouve en être coupable puisque les coups et blessures subis par lui représentent une violation des Droits bien plus grave que celle causée par le larcin.

Il est évident qu'une personne ne peut, dans l'exercice de son Droit de légitime défense, forcer les autres à venir à son secours. Car alors, celui qui se défend violerait lui-même les Droits d'autrui. Si X agresse Y, celui-ci ne peut faire usage de la force pour contraindre Z à l'aider à se défendre car, ce faisant, Y serait tout aussi coupable d'agression criminelle envers Z. On doit donc rejeter la *conscription militaire* puisque le conscrit devient un esclave, qui combat au profit de quelqu'un d'autre. Est aussi condamnée une institution très importante de notre système judiciaire américain : l'*assignation forcée des témoins*. On ne devrait avoir le Droit de forcer

personne à parler sur aucun sujet. L'interdiction de forcer quelqu'un à s'incriminer soi-même est bien belle mais elle devrait aussi s'étendre au Droit de ne pas incriminer *quelqu'un d'autre* et, en général, au Droit de ne rien dire du tout. La liberté de parole ne signifie rien sans son corollaire, qui est la liberté de garder le silence.

Si on ne doit pas faire usage de la force contre le non-criminel, il s'ensuit que le système actuel de réquisition des jurés doit aussi être supprimé. De même que la conscription est une forme d'esclavage, de même l'obligation d'être membre d'un jury. Et c'est justement à cause de son importance que le métier de juré ne doit pas être exercé par des esclaves mécontents. Comment une société peut-elle s'appeler "libre" et reposer sur l'esclavage des jurés ? Si les tribunaux doivent aujourd'hui réduire les jurés à l'esclavage, c'est parce qu'ils offrent pour leurs services une rémunération tellement inférieure au prix du marché qu'il y a pénurie de volontaires. Le problème est semblable à celui de la conscription militaire : l'armée, qui paie aux simples soldats des salaires bien au-dessous du marché, ne peut à ce prix obtenir tous les engagés qu'elle demande, et elle recourt à la conscription pour combler la pénurie. Que les tribunaux paient le prix du marché pour les services des jurés et ceux-ci se présenteront en nombre suffisant.

Puisqu'il ne saurait y avoir de contrainte contre les jurés ou contre les témoins, le pouvoir *d'assigner* quelqu'un *à comparaître* devant un tribunal sera supprimé dans l'ordre juridique libertarien. Par contre, on pourra *inviter* les témoins à comparaître. Cette liberté de comparution bénéficiera aussi aux accusés, puisqu'ils n'ont encore été reconnus coupables d'aucun crime. Dans une société libertarienne, le plaignant notifiera à l'accusé la violation du Droit qu'il lui reproche ainsi que le procès qui sera instruit contre lui. L'accusé sera invité à s'y présenter. S'il choisit de ne pas se défendre, le procès se déroulera en son absence — ce qui diminuera évidemment ses chances d'acquittement. On ne pourra utiliser la contrainte contre l'accusé qu'*après* sa condamnation finale. Pour les mêmes raisons, un accusé ne pourra être détenu avant d'être condamné à moins que son geôlier, comme dans le cas de la coercition policière, ne soit prêt à courir le risque d'une accusation de séquestration arbitraire si l'accusé devait finalement être acquitté[116].

Chapitre 13. La proportionnalité des peines

Il y a peu de domaines de la théorie politique libertarienne qui soit aussi mal en point que la théorie des peines[118]. Les libertariens se sont généralement contentés d'énoncer ou d'élaborer l'axiome selon lequel nul n'est autorisé à porter atteinte à la personne ou à la propriété d'autrui, et on n'a pratiquement pas traité la question des sanctions à prendre contre les agresseurs. Plus haut, nous avons avancé la thèse selon laquelle l'auteur de l'infraction perd ses Droits dans la mesure même où il prive autrui des siens, c'est-à-dire le principe de la proportionnalité des peines. Nous devons maintenant développer cette théorie.

En premier lieu, il est clair que le principe de proportionnalité ne fixe pas une peine obligatoire mais définit le *maximum* permis. Dans la société libertarienne, nous l'avons déjà mentionné, il n'y a que *deux* parties à un litige judiciaire : la victime ou "plaignant", et l'agresseur présumé ou "prévenu". C'est le plaignant qui poursuit le délinquant devant les tribunaux. Dans un monde libertarien, il n'y aurait pas d'offense à une vague "société" ni, par conséquent, de juge d'instruction ou de parquet pour examiner les accusations et mener les poursuites contre le suspect. La règle des peines proportionnées détermine le *niveau* de la peine qu'il est *loisible* à un plaignant d'obtenir contre le délinquant ; elle fixe la limite maximum du châtiment que celui qui punit peut infliger sans devenir lui-même un malfaiteur.

Il est donc évident qu'en droit libertarien, la peine capitale devrait être strictement réservée aux cas de meurtre. En effet, un criminel ne peut perdre son Droit de vivre que s'il a dépossédé quelqu'un du même Droit. C'est pourquoi il ne serait pas permis au boutiquier à qui on a volé du chewing-gum d'exécuter quiconque aurait été convaincu de ce vol. S'il faisait cela, c'est *lui*, le boutiquier, qui serait devenu meurtrier sans juste cause, et pourrait être traduit en justice par les héritiers du voleur ou ses mandataires.

En droit libertarien, toutefois, le plaignant ou ses héritiers ne serait pas tenus d'exiger la peine maximum. Si, par exemple, ils ne sont pas favorables à la peine capitale pour quelque raison que ce soit, il sont libres de remettre une partie ou la totalité de la peine méritée par le coupable. Les disciples de Tolsto pardonneraient tout simplement, et l'affaire s'arrêterait là. Une autre possibilité — qui a une longue et honorable tradition dans l'ancien droit occidental — consisterait pour la victime ou ses héritiers à permettre au criminel de *racheter* tout ou partie de sa peine. Si le principe de proportionnalité dictait que le criminel est passible de, disons, dix ans de prison, ce dernier pourrait offrir de l'argent à la victime afin, si bien sûr elle y consentait, de réduire ou d'annuler son châtiment. La théorie de la proportionnalité ne fixe que la limite supérieure de la peine, elle nous dit jusqu'à quel niveau de châtiment la victime a le *Droit* d'aller.

Le meurtre pose un problème particulier : les héritiers de la victime peuvent manquer de zèle dans la poursuite du meurtrier ou être trop tentés de permettre à celui-ci de payer pour racheter son crime. Le problème se

réglerait de manière fort simple quand les gens indiqueraient dans leur testament la peine souhaitée pour leur assassin éventuel. Alors, les partisans de la rigueur des peines comme les disciples de Tolsto opposés à tout châtiment, obtiendraient exactement ce qu'ils veulent. Une personne pourrait aussi prévoir dans son testament que la poursuite de son assassin éventuel appartiendrait à, disons, une compagnie d'assurance contre le crime.

Si le principe de proportionnalité établit la limite supérieure des peines, comment calcule-t-on cette limite ? Disons d'abord que le châtiment imposé à un criminel doit viser à lui faire payer sa dette *non pas* à "la société", si tant est que cette expression ait un sens, mais à sa *victime*. Le *premier stade* du remboursement de cette dette consiste évidemment dans la restitution, ou *réparation* du dommage causé. Le cas du vol est le plus facile. Si X a volé 100 000 francs à Y, la *première* partie de son châtiment sera de lui rendre son argent (plus les dommages et intérêts ainsi que les dépens judiciaires et les frais de police). Qu'arrive-t-il si, comme c'est généralement le cas, le voleur a dépensé l'argent ? La première étape du châtiment libertarien consistera alors à forcer le voleur à travailler et à verser ce qu'il gagne à sa victime jusqu'à ce qu'elle ait été complètement remboursée. Idéalement, donc, le criminel devient esclave de sa victime, cette condition de juste esclavage continuant jusqu'à ce qu'il ait réparé le tort causé[119].

Notons bien comment le fait d'axer le châtiment sur la réparation est aux antipodes de la pratique pénale actuelle. Nous observons aujourd'hui l'absurdité suivante. X vole 100 000 francs à Y. Les hommes de l'Etat dépistent, poursuivent et condamnent X et ce, aux frais de Y puisque celui-ci est l'un des contribuables volés dans le processus. Ensuite, au lieu de forcer X à rembourser Y ou de l'envoyer aux travaux forcés jusqu'au remboursement de sa dette, les hommes de l'Etat forcent la victime à payer des impôts pour subvenir aux besoins du criminel durant ses dix ou vingt ans d'emprisonnement. Où diable est donc la justice là-dedans ? Non seulement la victime a perdu son bien, mais elle doit encore payer pour le douteux avantage de poursuivre, condamner puis nourrir et loger le criminel, qui est finalement réduit en esclavage mais pas du tout au bénéfice légitime de sa victime.

L'idée de réparer en priorité le tort causé à la victime a d'importants précédents en droit : c'est même un ancien principe de Droit qui s'est graduellement éteint avec l'agrandissement et la monopolisation des institutions judiciaires par les hommes de l'Etat. Dans l'Irlande du Moyen Age, par exemple, le Roi n'était pas chef d'Etat mais assureur contre le crime : quand un Droit était violé, le Roi commençait par verser une sorte d'indemnité d'assurance à la victime, et il s'occupait ensuite de forcer l'agresseur à lui rembourser sa dépense — la restitution à la compagnie d'assurance étant entièrement subordonnée à l'idée de réparation envers la victime. Dans plusieurs régions de l'Amérique coloniale, trop pauvres pour que les gens se paient le luxe douteux des prisons, les tribunaux plaçaient le voleur comme apprenti chez sa victime où il était forcé de travailler pour elle jusqu'au remboursement de sa dette. Ce n'est pas dire que les prisons disparaîtraient complètement dans une société libre, mais leur caractère serait profondément modifié puisqu'elles serviraient principalement à forcer

les coupables à payer réparation à leurs victimes[120].

En fait, dans l'ensemble du Moyen Age, le concept de châtiment était généralement dominé par l'idée de réparation du tort causé à la victime, et c'est seulement avec la croissance de l'Etat que les pouvoirs publics interférèrent de plus en plus dans le processus de remboursement, confisquant à leur profit une portion croissante des biens du coupable pour en laisser de moins en moins à la malheureuse victime. A mesure que le centre de gravité s'est déplacé, de l'indemnisation de la victime par l'agresseur, vers le châtiment de prétendus crimes "contre l'Etat", on a observé une sévérité accrue des peines imposées par les hommes de l'Etat. William Tallack, criminologue du début du vingtième siècle, écrivait : "C'est principalement à cause de la violente cupidité des seigneurs féodaux et du pouvoir ecclésiastique médiéval que les Droits des victimes furent graduellement grugés et, en fin de compte, expropriés par ces autorités. Celles-ci imposaient bien une double punition au coupable, d'abord en confisquant sa propriété à leur profit à eux plutôt qu'au profit de la victime et, ensuite, en lui infligeant les oubliettes, la torture, le bûcher ou la potence. Mais la vraie victime était pratiquement laissée pour compte." Le professeur Schafer résumait la situation ainsi : "A mesure que l'Etat monopolisait l'institution de la répression, le droit pénal évacuait lentement les Droits des victimes."[121].

Si la réparation est le premier facteur à considérer, elle n'épuise pas tout le châtiment. La première raison est qu'on ne voit pas comment le criminel pourrait réparer des coups et blessures sans que rien n'ait été volé. Le droit ancien prévoyait un tarif d'indemnités pécuniaires dues par le criminel à sa victime : *tant* pour coups et blessures, *tant* pour mutilation, etc. Mais ces taux sont tout à fait arbitraires et sans relation avec la nature des crimes en cause. Comme critère de la peine, nous devons donc en revenir au principe selon lequel le criminel est déchu de ses Droits *dans la mesure* exacte où il a privé autrui des siens.

Mais comment établir cette mesure ? Soit un vol de 100 000 francs. Même dans ce cas, la simple restitution des 100 000 francs ne suffit pas vraiment à couvrir la gravité du crime — même en y ajoutant des dommages-intérêts et tout autre dépense encourue. Mentionnons en passant que de se borner à reprendre au voleur l'argent volé ne sert aucunement à décourager ce genre de crime (encore que la dissuasion, nous le verrons plus loin, soit un mauvais critère de punition). Dire que le criminel perd ses Droits *dans la mesure où il a privé la victime des siens* implique qu'en plus de restituer les 100 000 francs volés, il soit forcé de payer à sa victime une somme *additionnelle* de 100 000 francs afin, justement, d'être privé de Droits équivalents (c'est-à-dire la propriété d'une valeur de 100 000 francs) à ceux qu'il a enlevés. Dans les cas de vol, on peut donc dire que le délinquant doit payer un montant équivalent à *deux fois* ce qu'il a volé : une fois pour réparer le dommage causé et une seconde fois pour la perte des Droits qu'il a infligée à autrui[122].

Mais notre calcul de la privation des Droits impliquée par une agression n'est pas complet. En effet, il n'est pas suffisant de dire que X a volé à Y 100 000 francs qui doivent être restitués avec, en plus, une punition du même montant. Car le voleur a aussi placé sa victime dans un état de crainte et d'incertitude quant à l'étendue éventuelle de la perte de ses Droits. Or, la

peine proposée pour X serait certaine et invariable, ce qui le mettrait dans une position plus enviable que sa victime. Afin que la victime soit indemnisée pour l'incertitude et la crainte qu'elle a éprouvée, une peine proportionnée exige donc une indemnisation *plus élevée* que le double du dommage immédiat[123]. De combien l'indemnisation doit être plus élevée est difficile à déterminer avec précision, mais tout système rationnel de châtiment quel qu'il soit — celui qui prévaudrait dans la société libertarienne entre autres —, doit tenter de résoudre le problème dans chaque cas particulier.

Dans les cas de coups et blessures, où il n'est pas question de restitution, notre critère de peine proportionnelle est toujours valable : si Y a été rossé par X, il a le Droit en retour de rosser celui-ci (ou de le faire rosser par des employés judiciaires) un peu plus fort.

La possibilité que le délinquant rachète sa peine pourrait intervenir mais *seulement* sous forme de contrat volontaire avec le plaignant. Supposons que X ait sauvagement battu Y. Celui-ci a maintenant le Droit de battre X aussi sauvagement, ou un peu plus, et d'embaucher une personne ou une organisation pour exécuter le tabassage à sa place (dans une société libertarienne, ces gens pourraient être des gendarmes au service de tribunaux privés concurrentiels). Mais X peut essayer de racheter sa peine, en offrant de l'argent à Y pour qu'il renonce à son Droit de le faire battre.

La victime, donc, a le Droit d'imposer un châtiment au moins aussi sévère que l'autorise la violation de son propre Droit, mais il lui est aussi loisible soit de permettre à son agresseur de racheter sa peine, soit de lui pardonner en partie ou en totalité. La peine proportionnée à la faute définit le *Droit* de la victime, la limite supérieure de la peine permise ; mais il appartient à la victime de décider si, et dans quelle mesure, elle *exercera* ce Droit. Le professeur Armstrong écrit :

[…] une certaine proportion doit exister entre la gravité de la faute et la gravité de la peine. Est ainsi établie une limite supérieure à la peine, suggérant ce qui est dû... La justice donne à l'autorité concernée [A notre avis, il s'agit de la victime.] le *Droit* de faire subir au contrevenant un châtiment jusqu'à concurrence d'une certaine limite, mais il n'est pas obligé de châtier au maximum. De la même manière, si je prête de l'argent, j'ai Droit en justice à ce que la dette me soit remboursée, mais je ne commets pas d'injustice si je décide de ne pas accepter le remboursement. Je ne peux réclamer plus d'argent qu'il ne m'en est dû mais, je suis libre d'en réclamer moins voire de ne rien réclamer[124].

Comme l'écrit le professeur McCloskey, "Nous ne commettons pas d'injustice quand la bonté nous conduit à imposer une peine moindre que ce que la justice ne l'exige, mais c'est une injustice grave que d'outrepasser les limites du châtiment qui a été mérité"[125].

Une question qui préoccupe souvent les gens qui abordent le droit libertarien est de savoir si on peut "se faire justice à soi-même" ou faire justice à autrui. La victime ou ses amis sont-ils fondés à faire eux-mêmes la police du Droit ? La réponse est évidemment "oui", puisque l'imposition de la peine découle du Droit de légitime défense de la victime. Dans la société libertarienne de pur marché libre, toutefois, la victime trouvera généralement plus commode de confier cette tâche à des agences policières

et judiciaires[126]. Supposons que Dalton Numéro Un assassine Spring Numéro Un. Spring Numéro Deux décide de retrouver Dalton Numéro Un et de l'exécuter lui-même. C'est bien beau sauf que, comme dans le cas de la brutalité policière examiné au chapitre précédent, Spring Numéro Deux court le risque d'être ensuite poursuivi pour meurtre par Dalton Numéro Deux devant un tribunal privé. Dans notre système, aucune conséquence ne s'ensuivrait pour Spring Numéro Deux, si ce n'est l'approbation publique pour avoir rendu la justice, mais à condition que les tribunaux jugent que Dalton Numéro Un était bel et bien un assassin. Mais s'il arrivait que les preuves fussent insuffisantes pour établir la culpabilité de Dalton Numéro Un, ou que le crime eût été commis par un autre Dalton ou par quelque étranger, alors, tout comme dans le cas des transgressions policières, Spring Numéro Deux ne peut se réclamer d'aucune immunité : il n'est plus qu'un assassin passible d'exécution à la demande des héritiers Dalton en colère. Dans la société libertarienne, donc, de même que les agents de police prendront grand soin de ne pas violer les Droits d'un suspect, puisque ce sont *leurs* têtes qu'ils mettent sur le billot, à moins d'être absolument certains de sa culpabilité, de même peu de gens choisiront de "se faire justice eux-mêmes" sinon dans les cas certains. D'autre part, si un Spring tue Dalton Numéro Un alors que celui-ci n'a fait que rosser Spring Numéro Un, le vengeur devient passible du châtiment dû à un meurtrier. C'est pourquoi presque tout le monde serait naturellement porté à laisser aux tribunaux la tâche de faire respecter la justice, et la société ferait confiance aux jugements fondés sur des règles de preuve et des procédures judiciaires semblables à ce que nous connaissons aujourd'hui et correspondant à ce que l'on peut faire de mieux dans les limites du possible[127].

Il apparaîtra évident que notre théorie de la proportionnalité des peines, selon laquelle on punit les coupables en les dépouillant de leurs Droits dans la mesure même où ils ont transgressé les Droits d'autrui, est carrément une théorie répressive de la punition : dent pour dent (ou deux dents pour une dent)[128]. La répression a mauvaise presse parmi les philosophes qui, du revers de la main, rejettent ce concept qu'ils jugent "primitif" ou "barbare", préférant débattre des deux autres grandes théories de la peine : la dissuasion ou prévention, et la réhabilitation. Mais taxer un concept de "barbarie" n'est pas suffisant : après tout, il est possible que, dans un cas particulier, les "barbares" aient découvert un concept supérieur à des croyances plus modernes.

Pour le professeur H.L.A. Hart, ce que nous venons de proposer (la *lex talionis*) est *la forme la plus grossière* de la théorie de la proportionnalité, c'est "l'idée qu'on doit faire subir au criminel ce qu'il a fait, une idée grossière qui revient à la surface chaque fois que l'on pense au châtiment de manière primitive, ce qui est souvent le cas : tuer le tueur, flageller l'agresseur violent"[129]. Mais l'accusation de primitivisme n'est pas un argument et Hart lui-même admet que cette forme "grossière" de proportionnalité répressive est moins critiquable que ses versions plus "raffinées". La seule critique motivée de Hart, qu'il semble prendre pour un argument définitif, se trouve dans cette citation de Blackstone : "Sous quelque forme que ce soit, ce genre de peine est inapplicable à un grand nombre de fautes, sinon de manière manifestement absurde et perverse. On ne peut punir le vol par le vol, la diffamation par la diffamation, l'usage de faux par l'usage de faux, l'adultère par l'adultère..." Cette critique n'est pas

sérieuse. Le vol et l'usage de faux constituent des escroqueries et, on ne peut nier qu'il soit possible de forcer l'escroc à verser une réparation et des dommages proportionnés à sa victime ; aucun problème conceptuel ne se pose ici. Quant à l'adultère, ce n'est pas du tout un crime dans la conception libertarienne, pas plus d'ailleurs que ce que l'on appelle la diffamation, comme nous le verrons plus bas[130].

Venons-en maintenant aux deux principales théories modernes de la peine pour voir si elles produisent une norme qui se marie aussi bien avec notre conception de la justice que le fait la répression Le principe de *dissuasion* provient de l'utilitarisme et de son rejet inconditionnel des principes de la justice et du Droit naturel, principes prétendument "métaphysiques" auxquels on entendait substituer un pragmatisme sans concession. L'objectif pratique des peines devait consister à prévenir les crimes futurs en dissuadant les criminels, actuels ou potentiels. Or, le critère de la dissuasion produirait une structure des peines que presque tout le monde jugerait tout à fait injuste. Considérons le fait que, si aucune violation du Droit n'était jamais punie, un grand nombre de personnes commettraient de petits larcins, comme de chiper un fruit sur un étal. D'un autre côté, comme le meurtre, par exemple, heurte la conscience de la plupart des gens beaucoup plus fortement que les petits vols à l'étalage, on serait en général beaucoup moins susceptible de commettre les crimes les plus graves. Il s'ensuit que si l'objectif de la peine est de prévenir le crime, il faudrait imposer des peines plus sévères pour prévenir le vol à l'étalage que pour dissuader les meurtriers, ce qui heurte les conceptions éthiques de la plupart des gens. Sous le critère de la dissuasion, on verrait la peine capitale appliquée rigoureusement aux larcins — au vol de chewing-gum, par exemple — alors que des assassins s'en tireraient avec quelques mois en prison[131].

Une autre objection classique au principe de dissuasion va dans le même sens : si la dissuasion était notre seul critère, il serait tout à fait acceptable que la police ou les tribunaux mettent en scène l'exécution publique d'un condamné dont ils savent, *eux*, qu'il est innocent mais dont ils ont persuadé la population qu'il est coupable. L'exécution délibérée d'un innocent — à condition bien sûr que la vérité demeure inconnue — exercerait le même effet dissuasif que l'exécution d'un vrai coupable. Ici encore, on a une politique criminelle qui heurte violemment les concepts de justice de presque tout le monde.

Le caractère évidemment grotesque de cette utilisation des peines, qui satisfait pourtant le critère de la dissuasion, montre bien que les gens visent quelque chose de plus important que la dissuasion. Ce qui est en cause apparaît clairement dans l'objection que soulèvent les échelles inversées de peines ou les exécutions d'innocents : ces méthodes mettent sens dessus dessous notre conception habituelle de la justice. Au lieu que le châtiment soit mérité, il est en proportion inverse de la gravité du crime, ou il frappe l'innocent plutôt que le coupable. Autrement dit, le principe de dissuasion heurte de front notre sens intuitif de la justice, qui implique une sorte d'équivalence ou de proportionnalité dans le châtiment qui est imposé au coupable, et à lui seul.

Le critère le plus récent et prétendument le plus "humanitaire" pour évaluer les peines est celui de la *réhabilitation* du criminel. C'était, prétend-on, une

justice d'une autre époque que de commencer par punir, soit pour réprimer, soit pour prévenir le crime ; le nouveau critère humanitaire vise plutôt à réformer et à réhabiliter le criminel. Or, à l'examiner de plus près, le principe prétendument humanitaire de la réhabilitation ne conduit pas seulement à des injustices arbitraires et flagrantes, il attribue aussi aux administrateurs des peines le pouvoir énorme et arbitraire de décider du destin des hommes. Soit Durand, qui a commis des meurtres en série, et Dupont, qui a pris une orange dans un étal. Leur sentence ne sera pas à la mesure de leur faute, mais ils seront placés en détention pour une durée indéterminée, laquelle prendra fin pour chacun d'entre eux quand il sera présumé "réhabilité". Mais cela signifie que les détenus sont remis entre les mains d'une confrérie arbitraire de prétendus "réhabilitateurs", dotés de tous les pouvoirs. Au lieu de l'égalité de tous devant la justice — critère élémentaire de la justice s'il en est — qui implique les mêmes peines pour des transgressions équivalentes, on a une situation où un homme ne subira que quelques mois de détention s'il se "réhabilite" rapidement alors qu'un autre restera en prison indéfiniment. Ainsi, pour revenir à Durand et à Dupont, supposons que le premier, meurtrier, se trouve, selon l'avis de notre comité de soi-disant experts, rapidement réhabilité. Il est libéré après trois semaines à la grande satisfaction des réformateurs qui se félicitent de leur succès complet. Pendant ce temps, Dupont, le voleur d'oranges, demeure incorrigible et donc non-réhabilité, du moins aux yeux du comité d'experts. Si l'on respecte la logique du principe, il doit demeurer en prison indéfiniment, peut-être jusqu'à la fin de ses jours car, bien que sa faute soit vénielle, il a résisté à l'emprise "humanitaire" de ses mentors.

C'est pourquoi le professeur K.G. Armstrong écrit du principe de réhabilitation :

"La structure logique des peines exige que chaque criminel subisse un traitement de réhabilitation jusqu'à ce qu'il ait été assez transformé pour que les experts le certifient "réformé". Selon cette théorie, chaque sentence devrait être indéterminée — ou peut-être "déterminée selon le bon plaisir du psychologue" — puisqu'il n'y a plus de fondement au principe de la peine à durée déterminée. "Tu as volé un pain ? Eh! bien, il faut te réformer, même si cela doit durer jusqu'à la fin de tes jours." Dès qu'il est reconnu coupable, le condamné perd tous ses Droits d'être humain[…] Je n'ai que faire de cette forme d'humanitarisme"[132].

Jamais la tyrannie et l'injustice patente de la théorie "humanitaire" du châtiment-réhabilitation n'ont été mis en lumière de manière plus éclatante que par C.S. Lewis Ayant remarqué que les "réformateurs" qualifient leur politique de "guérison" ou de "thérapie", il conclut :

"Quels que soient les termes employés, qu'on ne s'y trompe surtout pas. Etre enlevé à mon foyer et à mes amis, perdre ma liberté, subir toutes les agressions dont est capable la psychothérapie moderne […] savoir que tout cela ne prendra fin que quand mes ravisseurs auront réussi ou quand je serai devenu assez avisé pour le leur faire croire — qu'est-ce que cela change que le processus s'appelle "punition" ou autre chose ? Car tous les facteurs qui font craindre le châtiment sont bien présents : la honte, le bannissement, la servitude, et les années qui s'égrènent. Seul un démérite extraordinaire pourrait justifier cela ; or le démérite est justement le concept que la Théorie Humanitaire a jeté par-dessus bord.

Lewis montre ensuite quel genre de tyrannie particulièrement dure les “humanitaires” sont susceptibles d’établir afin d’imposer leurs “réformes” et leurs “cures” au public en général :

“De toutes les tyrannies, celle qui vise le bien de ses victimes est sans doute la plus oppressive. Il est sans doute préférable de vivre sous le joug de pillards impudents que sous celui de moralistes excités et omnipotents. La cruauté du pillard s’endort parfois, sa cupidité se rassasie, mais ceux qui nous tourmentent pour notre propre bien n’auront jamais de cesse puisqu’ils ont la bénédiction de leur conscience. Ils ont peut-être plus de chance d’aller au paradis mais ils courent aussi un plus grand risque de faire que la terre soit un enfer. Leur sollicitude nous blesse de manière intolérable. Etre guéri contre sa volonté et être guéri d’un état qu’on ne tient pas forcément pour morbide, c’est être ramené au niveau de ceux qui n’ont pas l’âge de raison ou qui ne l’atteindront jamais, c’est être classé parmi les enfants, les faibles d’esprit et les animaux domestiques. Alors que se faire imposer un châtiment que l’on l’a mérité parce qu’on aurait dû être plus prudent, c’est être traité comme une personne humaine faite à l’image et à la ressemblance de Dieu”.

De plus, comme le fait remarquer Lewis, les autorités peuvent recourir au concept de “maladie” pour assimiler à un “écart” toute action qu’ils n’aiment pas, et imposer leur empire totalitaire sous prétexte thérapeutique :

“Car si on doit considérer comme une seule et même chose la faute et la maladie, il s’ensuit que tout état d’esprit que nos maîtres décideront de nommer “maladie” pourra être traité comme un crime, et traité par la force. On plaidera en vain que les états d’âmes qui déplaisent aux hommes de l’Etat ne sont pas nécessairement dépravés et ne méritent pas toujours une privation de liberté. Car nos maîtres ne parleront pas en termes de Mérite et de Punition, mais en termes de maladie et de traitement... Point de persécution ici. Même si le traitement est douloureux, même s’il dure toute la vie, même s’il s’avère mortel, il ne s’agira que de regrettables accidents puisque l’intention était purement thérapeutique. C’est comme dans la médecine ordinaire : il y a des opérations douloureuses, voire fatales. Et comme il s’agit de “traitements” et non de “châtiments”, la critique n’est permise qu’à la seule communauté des experts sur des points techniques, elle n’est pas permise aux hommes en tant qu’hommes sur des questions de justice[133].

On voit donc, s’agissant des peines, comment l’approche réformatrice à la mode peut se révéler au moins aussi grotesque que le principe de dissuasion et beaucoup plus risquée et arbitraire. La répression du crime demeure donc le seul critère d’une théorie juste et praticable de la peine, et elle repose sur l’idée de peines identiques pour des fautes équivalentes . En vérité, ce qui pouvait sembler barbare s’avère conforme à la justice alors que le “moderne” et l’“humanitaire” n’en sont finalement que de grotesques parodies.

Chapitre 14. Les enfants et les Droits

Nous avons maintenant établi le Droit de propriété de chaque homme (1) sur sa propre personne et (2) sur les terres vierges qu'il trouve et que son travail transforme, et nous avons montré que, de ces deux principes, on peut déduire toute la structure des Droits de propriété sur toutes choses, incluant celles que l'on acquiert par l'échange et par le don volontaire ou l'héritage.

Reste le cas difficile des enfants. Notre démonstration du Droit de propriété sur soi-même s'applique aux adultes, à ceux qui sont naturellement propriétaires d'eux-mêmes et qui doivent utiliser leur raison dans le choix et la poursuite de leurs buts. Or, il est évident qu'un nouveau-né n'existe pas naturellement comme propriétaire de soi, il ne l'est qu'*en puissance* [134]. Ce qui pose un problème difficile : *A quel moment,* de quelle manière un enfant qui grandit acquiert-il son Droit naturel d'être libre et propriétaire de soi ? Graduellement ? Tout d'un coup ? A quel âge ? Et quel critère établir pour ce changement ou cette transition ?

Commençons avec l'enfant en gestation. De quelle sorte de Droit de propriété sur le foetus le parent -ou plus exactement la mère- est-elle titulaire ? Notons d'abord que, souvent, on rejette trop cavalièrement la position catholique conservatrice selon laquelle le foetus est une personne vivante et que, par conséquent, l'avortement est un meurtre et doit être mis hors la loi à ce titre. A cela, on répond que c'est la naissance qui marque la ligne à partir de laquelle commence un être vivant jouissant de Droits naturels, dont celui de ne pas être assassiné, et qu'avant ce moment, on ne peut considérer l'enfant comme une personne vivante. L'Eglise catholique réplique que le foetus est vivant et constitue une personne en puissance immédiate, argument troublant puisqu'il est très proche de l'idée générale qu'on ne peut agresser un nouveau-né justement parce qu'il est un adulte en puissance. La naissance est bien la ligne de démarcation correcte, mais l'argument usuel la fait paraître comme arbitraire et sans fondements rationnels dans la théorie de la propriété de soi.

L'analyse de l'avortement doit s'ancrer dans la propriété absolue de chaque être humain sur sa propre personne. Cela implique que chaque femme est titulaire d'un Droit absolu sur son propre corps, qu'elle jouit d'un empire sans partage sur son corps et tout ce qui se trouve à l'intérieur. Ce qui inclut le foetus. Le foetus est généralement dans le ventre de sa mère parce qu'elle y a consenti ; mais c'est par la seule vertu de ce consentement libre qu'il y est. Si la mère décide qu'elle ne veut plus du foetus, celui-ci devient *ipso facto* une sorte de parasite envahissant pour sa mère, qui est tout à fait dans son Droit de l'expulser de son domaine. Il faut voir l'avortement non pas comme le "meurtre" d'une personne vivante mais comme l'éviction d'un intrus du corps de la mère[135]. Toute loi limitant ou interdisant l'avortement constitue donc une violation des Droits de la mère.

On objecte à cela que la mère ayant au départ acquiescé à la conception, elle a pour ainsi dire conclu un contrat avec le foetus concernant le statut de celui-ci, et qu'elle ne peut se faire avorter sans violer ce "contrat". Cette théorie regorge de sophismes. Premièrement, comme nous le verrons plus

bas, une simple promesse n'a pas la force exécutoire du contrat, qui n'est justement exécutoire que si son non-respect implique un vol implicite ; or, de toute évidence, tel n'est pas le cas ici. Deuxièmement, on n'a rien qui ressemble à un contrat puisque l'on ne peut guère considérer le foetus (ou l'ovule fécondé ?) comme une partie contractante agissant librement et consciemment. Troisièmement, comme nous l'avons vu plus haut, un élément fondamental de la théorie libertarienne est l'inaliénabilité de la volonté et, par conséquent, l'illicéité de l'exécution d'un contrat d'esclavage volontaire. Donc, même s'il y avait eu ici contrat, on ne pourrait le faire exécuter puisque la volonté de la mère est inaliénable et que ce serait la réduire en esclavage que de la forcer à porter et à donner naissance à un bébé.

Les adversaires de l'avortement nous présentent aussi l'argument que le foetus, étant un être vivant, est titulaire de tous les Droits des êtres humains. Très bien, concédons aux fins de la discussion que le foetus est un être humain — ou plutôt un être humain en puissance — et donc pleinement titulaire de tous les Droits de l'homme. Mais quels êtres humains ont donc le Droit de s'imposer de force comme parasites dans le corps d'un hôte humain non consentant ? Il est clair qu'aucun homme ne jouit de ce Droit et que, *a fortiori*, le foetus non plus.

Les adversaires de l'avortement présentent généralement leur argument en termes d'un "droit à la vie" qui appartiendrait au foetus comme à tous les hommes. Le présent ouvrage évite ce concept d'une part parce qu'il est ambigu et que, d'autre part, les vrais Droits que ses tenants en déduisent se trouvent déjà dans notre idée de propriété de soi — qui est le Droit de protéger sa personne contre l'agression. Même le professeur Judith Thomson, dont la thèse retient le concept de droit à la vie en même temps que celui de propriété privée de la personne, ce qui n'est pas cohérent, fait lucidement apparaître les pièges et les erreurs de la doctrine :

"Certains soutiennent qu'être titulaire d'un droit à la vie implique le droit de se faire donner au moins le minimum essentiel au maintien de la vie. Mais supposons que ce qui constitue le minimum vital d'un homme est quelque chose dont il n'a pas le Droit de forcer le don. Si j'agonise et que la seule chose qui puisse me sauver la vie est la douce main de Henry Fonda sur mon front brûlant, je n'ai quand même pas le Droit de forcer Henry Fonda à toucher de sa main douce mon front brûlant. Certes, ce serait merveilleusement gentil de sa part de prendre l'avion et de venir de la Côte Ouest pour le faire... Mais je n'ai aucun Droit de forcer qui que ce soit à faire cela pour moi.

Autrement dit, on ne peut légitimement interpréter le droit à la vie de quelqu'un comme lui conférant le Droit exécutoire d'imposer à une autre personne d'accomplir une action visant au maintien de sa vie . Il s'agirait là, dans notre terminologie, d'une violation illicite du Droit d'auto-propriété de cette personne. Pour reprendre l'argument implacable du professeur Thomson, "le droit à la vie ne signifie ni la garantie de se faire donner l'usage du corps d'une autre personne ni l'autorisation d'en faire usage indéfiniment[136].

Que se passe-t-il quand le bébé est né ? Etablissons d'abord que les parents — ou plutôt la mère, qui est le seul parent visiblement certain —

deviennent, en tant que créateurs du bébé, ses propriétaires. Il n'y aurait aucun sens à dire qu'un qu'un nouveau-né est un être propriétaire de soi. Donc, c'est soit la mère, soit quelqu'un d'autre qui est propriétaire du bébé ; mais reconnaître un Droit de propriété à une tierce partie conférerait à celle-ci le Droit d'arracher de force le bébé à son propriétaire naturel, à son "premier utilisateur", à savoir sa mère. La mère est donc la propriétaire naturelle et légitime du bébé, et toute tentative de le lui enlever par la force constitue une violation de son Droit de propriété.

Certes, la mère ou les parents ne reçoivent pas la propriété de l'enfant sans conditions, ce qui créerait cette situation bizarre où un adulte de cinquante ans serait soumis à l'empire absolu et incontesté de ses parents de soixante-dix ans. Le Droit de propriété parental doit donc être limité *dans le temps*. Mais, sans aucun doute, il est aussi limité *dans sa nature* : il serait grotesque pour un libertarien, qui croit au Droit de propriété sur soi-même, de plaider pour le Droit des parents de tuer ou de torturer leur enfant.

Force nous est donc de reconnaître que, même après la naissance, la propriété des parents sur leurs enfants n'est pas absolue mais plutôt de la nature d'une *fiducie* ou d'une relation de garde. Autrement dit, à partir du moment où il naît et sort du ventre de sa mère, le bébé devient un être séparé et un adulte en puissance ; comme tel, il est titulaire du Droit de propriété de soi. Toute agression de ses parents contre sa personne, mutilation, torture, assassinat, etc., constitue donc une violation illégale de ses Droits. D'un autre côté, le concept même de "Droits" est défini négativement, il délimite le domaine d'action d'une personne où nul ne peut s'immiscer. Aucun homme n'a donc le Droit de forcer quelqu'un à accomplir un geste positif puisque l'individu ainsi contraint subirait une violation de son Droit sur sa personne et sa propriété. Ainsi, nous pouvons dire qu'un homme détient un Droit sur sa propriété — c'est-à-dire le Droit qu'elle ne soit pas occupée ou envahie —, mais nous ne pouvons pas dire que quiconque a le "droit à" un salaire décent, car cela exigerait que quelqu'un soit forcé de le lui payer aux dépens de ses propres Droits, qui seraient violés par cette contrainte. Il s'ensuit que, dans la société libre, personne ne serait légalement forcé de faire quoi que ce soit pour autrui puisque toute obligation d'assistance violerait ses Droits ; la seule obligation légale d'un homme envers quiconque est de respecter ses Droits.

Dans le contexte des relation parents-enfants, notre théorie signifie qu'un parent n'a pas le Droit d'agresser ses enfants, mais aussi qu'il ne devrait se voir imposer aucune obligation légale de les nourrir, de les habiller ni de les éduquer puisque toute obligation de ce genre signifie que des actions positives sont imposées de force aux parents et les dépouillent de leurs Droits. Un parent ne peut donc pas tuer ou mutiler son enfant, et la loi l'interdit à juste titre. Mais la loi devrait aussi reconnaître aux parents le Droit de ne pas nourrir leur enfant, de le laisser mourir[137]. iB.Foot, Philippa R.; La loi qui contraint les parents à nourrir leurs enfants ou à les maintenir en vie est illégitime[138]. (Et, répétons-le, cette question d'obligation légalement exécutoire est tout à fait indépendante de celle de savoir si les parents ont une obligation *morale* d'assurer la survie de leurs enfants.) Cette théorie nous permet de résoudre des problèmes difficiles du genre : Doit-on reconnaître aux parents le Droit de laisser mourir un enfant difforme (en ne le nourrissant pas, par exemple)[139] ? La réponse est

évidemment affirmative, étant donné le Droit général de laisser n'importe quel bébé mourir, difforme ou non. (Encore que, comme nous le verrons plus bas, le développement d'un marché libre des bébés dans une société libertarienne réduirait au minimum les cas d'abandon d'enfant.)

Notre théorie éclaire aussi l'affaire du Dr Kenneth Edelin de l'Hôpital Municipal de Boston qui, en 1975, fut convaincu d'homicide pour avoir (à la demande de la mère) laissé mourir le foetus né de l'avortement qu'il venait de pratiquer. Or, si les parents ont le Droit de laisser mourir un bébé, le même Droit s'applique *a fortiori* au cas du foetus expulsé de l'utérus. De la même manière, quand les bébés de l'avenir viendront au monde dans des appareils extra-utérins (les "bébés-éprouvettes"), la loi devrait reconnaître aux parents le Droit de débrancher l'appareil ou, à proprement parler, le Droit de cesser de payer pour le maintenir en marche.

Quelles sont les implications de la théorie qui veut que les parents soient soumis à l'obligation légalement exécutoire d'entretenir leurs enfants ? Il y a deux arguments sous-jacents : les parents ont créé l'enfant par un acte intentionnel résultant de leur libre choix ; et l'enfant est provisoirement incapable et non-propriétaire de lui-même[140]. La réponse à l'argument de l'incapacité découle de considérations plus générales : soutenir que les besoins de X imposent légitimement à Y l'obligation de les satisfaire sous peine de violence est, philosophiquement, une erreur de raisonnement . D'abord, cela viole les Droits de Y. Ensuite, si on peut dire que l'incapacité d'un enfant implique une obligation légale d'assistance, pourquoi celle-ci retombe-t-elle précisément sur ses parents et non sur d'autres personnes ? En quoi ses parents sont-ils concernés ? On répondra qu'ils sont les créateurs de l'enfant, ce qui nous amène à l'autre l'argument, celui de la création.

Comme tel, l'argument de la création implique, *a contrario,* que la mère serait dispensée de l'obligation de maintenir en vie un enfant conçu à la suite d'un viol, puisque sa condition ne résulte pas d'un acte libre de sa volonté. Sont aussi dispensés de toute obligation les beaux-parents, les parents adoptifs ou les tuteurs, qui n'ont en rien participé à la création de l'enfant.

De plus, si la création d'un enfant entraîne avec elle l'obligation de l'entretenir, en vertu de quoi cette obligation s'éteindrait-elle avec l'âge adulte ? Evers l'exprime bien : "Les parents demeurent toujours les créateurs de leur enfant, pourquoi alors ne sont-ils pas obligés de l'entretenir indéfiniment ? Il est vrai que l'enfant devenu adulte n'est plus incapable, mais l'incapacité (comme nous l'avons démontré ci-dessus) n'est pas, en soi, un motif suffisant d'obligation forcée. Si la source de l'obligation réside dans la condition de créateur et que celle-ci persiste, pourquoi l'obligation s'éteindrait-elle ?"[141]

Et qu'arrivera-t-il demain quand un savant créera des êtres humains dans son laboratoire ? Créateur de cet enfant, se verra-t-il imposer l'obligation de le maintenir en vie ? Et si l'enfant est difforme et malade, à peine humain, le savant sera-t-il toujours soumis à l'obligation légale de l'entretenir ? Et si tel est le cas, quelle quantité de ses ressources — de son temps, de son énergie, de son argent, de son équipement — sera-t-il légalement requis d'investir dans la conservation de la vie de l'enfant ? Où finit son

obligation, et en vertu de quel critère ?

Ce problème des ressources concerne aussi les parents naturels. Evers écrit :

"[…] examinons le cas de parents pauvres dont l'enfant est victime d'une maladie grave. Pour obtenir les soins médicaux que requiert la survie de l'enfant, les parents se condamneraient à souffrir de la faim. Sont-ils […] obligés de réduire leur qualité de vie à eux voire de mettre leur vie en danger afin de porter secours à l'enfant ?"[142]

Si tel n'est pas le cas, où exactement l'obligation légale des parents cesse-t-elle ? En vertu de quel critère ?

Evers poursuit :

"On peut croire que les parents ne doivent à l'enfant que le niveau minimum moyen qui est nécessaire à sa survie (un toit chauffé et de la nourriture). Mais si on veut défendre la thèse de l'obligation, il semblerait illogique, étant donnée la grande diversité des qualités, défauts et caractéristiques des hommes, de restreindre cette obligation en la couchant sur le lit de Procuste de la médiocrité humaine"[143].

Un argument courant est que l'acte libre des parents a produit un "contrat" avec le foetus, portant obligation de subvenir aux besoins de l'enfant. Premièrement, cet argument renverrait au présumé "contrat" prohibant l'avortement. Deuxièmement, il prête le flanc à toutes les objections faites à la théorie des contrats examinée ci-dessus.

Enfin, considérons avec Evers le cas d'une personne qui sauve volontairement un enfant des flammes où ses parents ont péri. En un sens, le sauveteur a donné la vie à l'enfant : a-t-il pour autant contracté une obligation légale de l'entretenir pour toujours ? Ne serait-ce pas là "précipiter le sauveteur dans une ignoble servitude involontaire"[144] ? Et si cela est vrai pour le sauveteur, pourquoi pas aussi pour les parents naturels ?

A la naissance de son enfant, la mère en devient donc possesseur "à titre fiduciaire", avec pour seule obligation légale de ne pas commettre d'agression contre sa personne puisque l'enfant dispose en puissance de la propriété de soi. Cela étant, aussi longtemps que l'enfant vit à la maison, il relève forcément de la juridiction de ses parents puisqu'il vit dans un endroit qui leur appartient. Or**,** les parents ont le Droit d'établir des règles gouvernant l'usage de leur maison et de leur propriété et qui s'imposent à tous ceux qui y vivent, leurs enfants inclus.

Mais à quel moment dans le temps fixer la fin de cette juridiction fiduciaire des parents sur leurs enfants ? Le choix d'un âge particulier (21 ans, 18 ans, etc.) ne saurait être que tout à fait arbitraire. La clé de ce problème difficile se trouve dans le Droit de propriété des parents sur leur demeure. En effet, l'enfant accède à la *plénitude* de ses Droits de propriété sur lui-même *quand il démontre qu'il en est détenteur de fait,* autrement dit quand il quitte la maison ou quand il s'en enfuit. On doit reconnaître à tout enfant, quel que soit son âge, le Droit de quitter sa maison, soit pour trouver de nouveaux parents volontairement disposés à l'adopter, soit pour essayer de vivre par ses propres moyens. Les parents peuvent essayer la persuasion pour faire revenir un enfant qui s'est enfui, mais l'emploi de la force pour le ramener constituerait un asservissement et une transgression tout à fait

illicites de son Droit de propriété sur lui-même Le Droit absolu de s'enfuir constitue l'expression ultime du Droit de propriété de l'enfant sur lui-même, quel que soit son âge.

Si un parent est propriétaire de son enfant (dans les limites de la non-agression et du Droit de s'en aller), alors il lui est aussi loisible de céder ce Droit de propriété à quelqu'un d'autre. Il peut donner son enfant en adoption ou, par contrat volontaire, *vendre* les Droits qu'il détient sur lui. Autrement dit, nous devons accepter le fait que le marché libre des enfants connaisse un grand développement dans une société totalement libre. A première vue, cela peut sembler monstrueux et inhumain. Mais, à l'examen, l'humanisme supérieur de ce marché apparaît. Car nous devons prendre conscience qu'un marché des enfants existe *bel et bien aujourd'hui*, mais que, à cause de l'interdiction étatique de vendre les enfants pour de l'argent, la seule transaction permise aux parents consiste à les donner gratuitement à une agence agréée par les hommes de l'Etat [145]. Cela signifie que nous avons actuellement un marché des enfants mais que les hommes de l'Etat y contrôlent les prix, plafonnés à zéro, et qu'ils n'y admettent que quelques agences privilégiées et donc monopolistes. La situation qui en résulte est typique d'un marché où les hommes de l'Etat maintiennent les prix au-dessous de leur niveau du marché libre : une énorme "pénurie" du bien en cause. De manière générale, en effet, la demande excède de beaucoup l'offre de bébés et d'enfants, comme en témoignent tous les jours les tragédies d'adultes qui se voient refuser la joie d'avoir un enfant par des services d'adoption inquisiteurs et tyranniques. En même temps qu'une pléthore de bébés non désirés que leurs parents négligent et maltraitent, on observe, de la part d'adultes et de couples, une forte demande d'enfants qui n'est pas satisfaite. Un marché libre des enfants, s'il était autorisé, comblerait ce déséquilibre et permettrait une redistribution des enfants appartenant à des parents qui n'ont pas d'amour ou qui ne sont pas faits pour avoir des enfants vers des parents adoptifs qui désirent fortement en avoir. *Tout le monde* — parents naturels, enfants et parents adoptifs — serait avantagé par ce type de société[146].

Dans la société libertarienne, donc, la mère détiendrait un Droit absolu sur son propre corps, incluant le Droit d'avorter. Elle jouirait de la propriété fiduciaire des ses enfants, propriété que restreindraient seulement l'illégalité de l'agression contre eux ainsi que leur Droit absolu de quitter ou fuir la maison à leur gré. Les parents pourraient vendre, à quiconque désirerait les acheter et à un prix fixé d'un commun accord, les Droits fiduciaires qu'ils détiennent sur leurs enfants.

On remarquera que l'état actuel de la législation concernant les enfants aux Etats-Unis est presqu'exactement à l'opposé du modèle libertarien proposé. Les hommes de l'Etat violent systématiquement les Droits des enfants autant que ceux des parents[147].

Premièrement, les Droits des parents. La législation actuelle prévoit plusieurs cas où des adultes inconnus (généralement des hommes de l'Etat) ont le pouvoir d'enlever les enfants à leurs parents. Deux de ces raisons, la brutalité et l'abandon, sont défendables puisqu'il s'agit, dans le premier cas, d'une agression des parents contre l'enfant et que, dans le deuxième cas, les parents ont volontairement renoncé à leur Droit de garde. Mais ajoutons deux choses : (1) Pendant longtemps, la jurisprudence a accordé aux parents

qui agressaient physiquement leurs enfants une immunité contre les poursuites en dommages — situation qui est maintenant corrigée[148] ; (2) malgré la publicité autour des enfants battus, on estime que 5 % seulement des mauvais traitements comportent effectivement des agressions physiques de la part des parents[149].

Au contraire, les deux autres motifs qui sont invoqués pour enlever des enfants à leurs parents, regroupés sous l'expression générale de "manque de soins", constituent une violation évidente des Droits parentaux. Il s'agit du défaut de fournir aux enfants ce qui est "approprié" comme alimentation, hébergement, soins médicaux ou éducation ; et du défaut de leur offrir un "environnement convenable". Il est clair que ces deux catégories, et surtout la seconde, sont assez floues pour fournir aux hommes de l'Etat le prétexte d'enlever pratiquement n'importe quel enfant puisque ce sont les hommes de l'Etat eux-mêmes qui définissent ce qui est "approprié" ou "convenable". Tout aussi vagues sont d'autres critères du même ordre qui permettent aux hommes de l'Etat d'enlever les enfants dont les parents n'assurent pas le "développement optimal" ou de le faire simplement au nom du "meilleur intérêt" de l'enfant (toujours selon la définition qu'en donneront les hommes de l'Etat). Quelques affaires judiciaires peuvent encore illustrer l'étendue qu'a pris ce pouvoir d'enlever les enfants. En 1950, dans l'affaire *Watson,* les hommes de l'Etat ont jugé qu'une mère avait négligé ses trois enfants du fait d'une "incapacité due à sa condition émotive, à son état mental et à ce que l'on a présenté comme des convictions religieuses profondes mais qui frisent en fait le fanatisme". Dans un jugement gros d'implications totalitaires, le tribunal a insisté sur la prétendue obligation des parents d'élever leurs enfants dans le respect des "us et coutumes de la communauté dans laquelle ils vivront et à laquelle ils devront s'adapter"[150]. En 1954, dans l'affaire *Hunter c. Powers,* le tribunal violait encore une fois la liberté religieuse en même temps que les Droits des parents en s'emparant d'un enfant au motif que ses parents se consacraient trop dévotement à une religion non-conformiste et que leur enfant aurait dû consacrer à l'étude ou au jeu le temps qu'il passait à distribuer de la propagande religieuse. Un an plus tard, dans l'affaire *Black,* un tribunal de l'Utah a enlevé huit enfants à leurs parents parce que ceux-ci avaient *négligé de leur enseigner* que la polygamie est immorale[151].

Ce n'est pas seulement la religion mais aussi la moralité personnelle qui est tombée sous le diktat des hommes de l'Etat. En 1962, cinq enfants ont été arrachés à leur mère par décision judiciaire au motif que celle-ci "recevait souvent des hommes chez elle". Dans d'autres affaires, les tribunaux ont jugé que les enfants devaient être retirés à leurs parents parce qu'ils avaient été "négligés", ou sous prétexte que le meilleur intérêt de l'enfant était compromis par des disputes entre les parents ou par un sentiment d'insécurité.

Dans un jugement récent, le Juge Woodside de la Cour Supérieure de Pennsylvanie a sonné vigoureusement l'alarme sur l'incroyable potentiel de coercition que contient le critère du "meilleur intérêt de l'enfant" :

"Une cour de justice ne doit pas retirer à des parents le droit de garde de leurs enfants sous le seul prétexte que l'Etat ou ses organismes peuvent leur trouver un meilleur foyer. Si le critère du 'meilleur foyer' était le seul, les fonctionnaires de l'aide sociale pourraient enlever les enfants de la moitié

des parents de l'état*, dont les foyers sont jugés moins attrayants, pour les placer chez l'autre moitié de la population, dont les foyers leur semblent plus attrayants. Si on poussait ce principe un peu plus loin, on conclurait que les familles prétendant offrir les meilleurs foyers doivent pouvoir s'emparer de n'importe lequel de nos enfants"[152].

Mais plus encore que les Droits des parents, ce sont les Droits des *enfants* qui ont été violés par les hommes de l'Etat. Les lois sur l'obligation scolaire, qui pullulent depuis le début du siècle aux Etats-Unis, forcent les enfants à fréquenter les écoles publiques ou les écoles privées qui ont la faveur des hommes de l'Etat[153]. Prétendument humanitaire, la législation sur le travail des enfants a systématiquement et par la force, interdit à ceux-ci d'entrer sur le marché du travail, pour le plus grand bénéfice de leurs concurrents adultes. Empêchés par la force de travailler et de gagner leur vie, forcés de fréquenter des écoles qu'ils n'aiment pas ou auxquelles ils sont mal adaptés, les enfants sombrent fréquemment dans la délinquance, ce dont les hommes de l'Etat prennent ensuite prétexte pour les enfermer dans des institutions pénales appelées "institutions spécialisées" où les enfants sont emprisonnés pour s'être rendus coupables d'actions ou de non-actions qui ne seraient pas considérés comme des "fautes" si elles étaient le fait d'adultes.

On a en effet estimé qu'entre le quart et la moitié des "jeunes délinquants" actuellement détenus par les hommes de l'Etat n'avaient rien fait qui serait considéré comme criminel de la part d'un adulte (ils n'avaient pas commis d'agressions contre la personne ou la propriété)[154]. Les "crimes" de ces enfants ont consisté à exercer leur liberté — école buissonnière, "incorrigibilité", fugues — de manière suspecte aux yeux des marionnettes de l'Etat. Ce sont surtout les filles qui se retrouvent derrière les barreaux pour des actions "immorales" plutôt que proprement délictueuses. Au moins 50 % et peut-être plus de 80 % des filles en prison le sont pour des atteintes aux bonnes moeurs ("dépravation", relations sexuelles)[155].

Depuis le jugement de la Cour Suprême des Etats-Unis dans l'affaire *Gault* en 1867, les accusés mineurs se sont vu reconnaître, au moins en théorie, les mêmes droits procéduraux que les adultes (être informé des accusations précises portées contre eux, droit d'avoir un avocat, droit de contre-interroger les témoins), mais cela vaut *seulement* en cas de procès *pénal*. Comme l'écrit Beatrice Levidow, les jugements dans l'affaire *Gault* et d'autres affaires similaires "ne s'appliquent qu'aux procès où le délit reproché au mineur constituerait une infraction pénale s'il était le fait d'un adulte".

"Par conséquent, continue Beatrice Levidow, les garanties établies par les jugements *Kent, Gault* et *Winship* ne protègent pas les droits procéduraux des mineurs dépendants, qui manquent de soins, qui ont besoin de surveillance, qui ont fait l'école buissonnière, qui fuguent, ou qui sont accusés d'autres délits dont seuls les mineurs peuvent se rendre coupables comme fumer, boire, être dans la rue tard la nuit, etc."[156]

La conséquence en est que les mineurs ne bénéficient généralement pas des droits procéduraux élémentaires comme le droit d'être libéré sous caution**, le droit d'appel, le droit de comparaître devant un jury, la présomption d'innocence et l'inadmissibilité du ouï-dire. Comme l'a écrit Roscoe Pound,

“les pouvoirs de la *Star Chamber*[***] étaient une vétille comparés à ceux de nos tribunaux pour mineurs…” De temps à autre, un juge dissident s’en prend à ce système comme, par exemple, le Juge Michael Musmanno, qui déclarait dans une cause de 1954 en Pennsylvanie :

Il y a des protections constitutionnelles et juridiques comme le Droit de ne pas s’incriminer soi-même, l’inadmissibilité du ouï-dire, l’interdiction des déclarations unilatérales et des rapports secrets, toutes jalousement confirmées par les tribunaux, de l’Alabama au Wyoming, mais qui sont balancées par-dessus bord ici en Pennsylvanie dès que celui qui se présente devant la justice est un petit, qu’il s'agisse d’un garçon ou d’une fille.[157].

De plus, les lois des états fourmillent de vagues expressions qui autorisent des procès et des emprisonnements à durée indéterminée sous prétexte d’immoralité, d’absence habituelle de l’école, d’incorrigibilité, d’indocilité, de dépravation morale, de risque de dépravation morale, de conduite immorale, et même l’association avec des personnes de caractère immoral[158].

Par-dessus le marché, la tyrannie des sentences indéterminées (voir le chapitre précédent sur les peines) s’abat sur les mineurs, qui, à délit égal, subissent souvent des détentions plus longues que les adultes. En effet, la pratique du droit contemporain des mineurs a été d’imposer des sentences qui permettent de les garder en détention jusqu’à leur majorité. De plus, dans certains états au cours des dernières années, ce mal a été aggravé par la classification des contrevenants en deux catégories : les vrais criminels, que l’on appelle “délinquants” ; et les autres, les enfants “immoraux”, qualifiés de “personnes ayant besoin de surveillance” ou de l’acronyme “*PINS* ”[****] . Moyennant quoi les prétendus contrevenants *PINS* subissent des peines *plus longues* que les *vrais* délinquants mineurs! Dans une étude récente, Paul Lerman écrit :

“La détention en institution allait de deux à vingt-huit mois pour les délinquants, et de quatre à quarante-huit mois pour les *PINS* ; le séjour moyen était de 10,7 mois pour les délinquants et de 16,3 mois pour les *PINS”...*

“Ces calculs du temps de séjour n’incluent pas la période de détention préventive au cours du processus qui précède le placement en institution. Une analyse des données récentes sur ces détentions dans les cinq arrondissements de la ville de New York a révélé les régularités suivantes : (1) la probabilité d’être détenu est plus forte pour les *PINS,* garçons et les filles, que pour les délinquants (respectivement 54 % et 31 %) ; (2) une fois les jeunes *PINS* détenus, leur risque de demeurer en détention préventive durant plus de 30 jours est deux fois plus grand que chez les délinquants ordinaires (50 % contre 25 %)”[159].

Ce sont surtout les mineurs de sexe féminin qui sont punis pour des délits d’“immoralité”. Par exemple, une enquête récente à Hawaii a montré que les filles accusées seulement de fugue passent normalement deux semaines en détention préventive, alors que les garçons accusés de vraies violations du Droit n’y passent que quelques jours ; et que près de 70 % des filles placées dans des écoles de formation de l’état étaient privées de liberté pour des délits d’immoralité, alors que seuls 13 % des garçons relevaient de cette

catégorie[160].

L'opinion dominante des milieux judiciaires, qui nie pratiquement les Droits des enfants, a été froidement autopsiée par le jugement du Juge Abe Fortas de la Cour Suprême dans l'affaire *Gault* :

"Il fallait abandonner les concepts de crime et de punition. L'enfant devait être "traité" et "réhabilité", et les procédures judiciaires, de l'arrestation au placement en institution, devaient être 'thérapeutiques' plutôt que pénales".

"Pour obtenir ces résultats sans difficulté conceptuelle et constitutionnelle, on insistait bien sur le fait que ces cas ne relevaient pas des procédures contradictoires ordinaires, mais que l'Etat agissait comme *parens patriae*. L'expression latine fut d'un grand secours pour ceux qui désiraient rationaliser l'expulsion des enfants hors des garanties constitutionnelles, quoique sa signification soit obscure et son histoire, d'une pertinence douteuse"…

"Le droit de l'Etat, en tant que *parens patriae,* de refuser aux enfants les garanties procédurales offertes à leurs aînés était fondé sur l'idée que, contrairement à l'adulte, l'enfant a droit 'non pas à la liberté mais à la surveillance' […] Si les parents manquent à leur devoir de surveillants, de gardiens — c'est-à-dire si l'enfant est 'délinquant' —, l'Etat peut intervenir. Ce faisant, il ne prive l'enfant d'aucun Droit puisque celui-ci n'en a aucun. L'Etat ne fait que donner à l'enfant la 'surveillance' à laquelle il a Droit. Sur cette base, on appelait 'civiles' et non 'pénales' les procédures impliquant des enfants, l'Etat échappant ainsi aux limites à son pouvoir de priver une personne de sa liberté"[161].

Ajoutons que le fait d'appeler une procédure "civile" ou "dans l'intérêt de l'enfant", ne rend l'incarcération ni plus plaisante ni moins incarcérante pour la victime du "traitement" ou de la "réhabilitation".

Le criminologue Frederick Howlett a fait une critique incisive du système des tribunaux pour mineurs dans une perspective libertarienne plus générale. Il met en lumière "la négation de certains Droits fondamentaux de l'individu — le Droit de s'associer avec qui on veut et le Droit d'accomplir volontairement des actes qui ne font du tort qu'à soi-même". Il explique :

Les ivrognes qui remplissent les salles d'audience devraient avoir le Droit de se saouler ; les […] prostituées et leurs clients ne devraient pas répondre devant la loi d'actions qui relèvent de leurs décisions personnelles. De même, l'enfant qui se conduit mal a le Droit fondamental d'être un enfant, et s'il n'a rien fait qui serait considéré comme criminel de la part d'un adulte, pourquoi chercher une solution auprès des tribunaux […] ? Avant de se précipiter pour faire subir un traitement ou porter "assistance" à quelqu'un en marge du système judiciaire, la société ne devrait-elle pas considérer l'autre option, qui est de ne rien faire ? Ne devrait-elle pas reconnaître le Droit de l'enfant, en tant que personne, au non-traitement et à la non-interférence de la part d'une autorité extérieure[162] ?

Plusieurs années avant l'affirmation actuelle du despotisme étatique dans les tribunaux pour mineurs, phénomène dont les origines remontent à la Période "progressiste" du début du siècle, on trouve un plaidoyer particulièrement éloquent en faveur des Droits des enfants dans un jugement rendu en Illinois en 1870. Dans l'arrêt *O'Connell-Turner,* le Juge

Thornton déclarait :

“Le principe de l’intégration de l’enfant dans l’Etat et de son assujettissement total au despotisme étatique est absolument inadmissible dans le monde civilisé moderne”…

“Ces lois prévoient la ‘mise sous bonne garde’ de l’enfant ; elles décrètent son ‘placement en institution’, après quoi c’est seulement avec ‘l’autorisation’ discrétionnaire d’un comité de gardiens que le garçon emprisonné pourra respirer l’air pur du ciel hors des murs de sa prison et se frotter comme un homme à l’activité du monde […] La détention peut durer d’un à quinze ans selon l’âge de l’enfant. Aucune grâce officielle ne peut ouvrir les portes de la prison puisqu’aucun crime n’a été commis. On ne peut recourir à aucune ordonnance d’*habeas corpus* pour le recouvrement de la liberté car le pouvoir souverain de l’Etat, agissant comme *parens patriae*, a décrété une détention sans appel. Une telle entrave à la liberté naturelle n’est que tyrannie et oppression. Si les enfants de l’Etat peuvent ainsi, pour “le bien de la société”, être privés de liberté sans crime ni condamnation, il vaudrait mieux ramener la société à ses éléments originels et reconnaître l’échec de l’Etat libéral”…

“L’incapacité des mineurs n’en fait pas des esclaves ni des criminels […] Pouvons-nous à la fois faire porter aux enfants la responsabilité de leurs fautes et des dommages qu’ils causent, leur imposer de lourdes responsabilités, et ensuite les priver de leur liberté sans inculpation officielle ni condamnation ? [A l’exemple de la Déclaration des Droits de Virginie, la Déclaration des Droits de l’Illinois dispose que] ‘tous les hommes sont naturellement libres et indépendants et jouissent de certains Droits naturels et inaliénables — dont la vie, la liberté et la recherche du bonheur’. Ces termes ne sont pas restrictifs ; ils ont une portée générale et exhaustive, ils proclament une grande vérité : que ‘tous les hommes’, tous les peuples, partout, sont titulaires du Droit naturel et inaliénable à la liberté. Allons-nous dire aux enfants de l’Etat : ‘vous ne jouirez pas de ce Droit — ce Droit indépendant de toute loi ou décret humain’ ? […] Même les criminels ne peuvent être condamnés et incarcérés si ce n’est suivant les formes prescrites par la loi”[163].

Chapitre 15. Les Droits de l'homme comme Droits de propriété [164]

Les sociaux-démocrates* veulent conserver le concept de “Droits” pour des “Droits de l’homme” tels que la liberté d’expression par exemple, mais se refusent à l’appliquer à la propriété privée[165]. Pourtant, le concept de Droits n’a de sens que si on les entend comme des Droits de propriété. Car non seulement il n’existe pas de Droits de l’homme qui ne soient en même temps des Droits de propriété, mais les Droits de l’Homme perdent leur caractère précis et absolu quand ils ne sont pas fondés sur le critère des Droits de propriété.

Disons d’abord que les Droits de propriété sont identiques aux Droits de l’homme de deux manières : premièrement, il n’y a que les *hommes* pour posséder des biens, de sorte que leurs Droits sur la propriété sont des Droits d’êtres humains ; deuxièmement, le Droit de la personne sur son propre corps, sa liberté personnelle, est un Droit de propriété dans sa propre personne aussi bien qu’un “Droit de l’homme”. Mais ce qui importe surtout pour notre propos actuel, c’est que les Droits de l’homme, s’ils ne sont pas formulés en termes de Droits de propriété, se révèlent vagues et contradictoires, ce qui amène les socialistes à les atténuer au nom des “politiques publiques” ou de “l’intérêt général”. On me permettra de citer ce que j’ai écrit dans un autre ouvrage :

“Prenons par exemple le ‘Droit de l’homme’ qu’est la liberté d’expression. On présume que la liberté d’expression signifie le Droit de chacun de dire ce qu’il veut. Mais on néglige la question de savoir où. Où un homme a-t-il ce Droit ? Certainement pas sur une propriété où il s’est introduit sans autorisation. Autrement dit, il n’a ce Droit que sur *sa propre* propriété ou sur la propriété de qui a consenti à l’accueillir, soit gracieusement soit en vertu d’un contrat de location. En fait, il n’existe aucun Droit particulier ‘à la liberté d’expression’ ; il n’y a que le Droit général de *propriété,* qui est le Droit d’un homme de faire ce qu’il veut de sa propriété et de signer des contrats volontaires avec d’autres propriétaires”[166].

Bref, il n’existe pas de “Droit à la liberté d’expression” ; ce que l’on a, c’est le Droit de louer une salle et de parler aux personnes qui en franchissent le seuil. Il n’y a pas de “Droit à la liberté de la presse” ; ce que l’on a, c’est le Droit de rédiger et de publier un écrit, et de le vendre à qui est disposé à l’acheter (ou de le distribuer gratuitement à ceux qui l’accepteront). Ainsi, dans chacun de ces cas, les Droits dont on est titulaire sont des Droits de propriété, qui incluent la liberté contractuelle et la liberté de céder sa propriété. Il n’y a pas de “Droit à” la liberté d’expression ou à la liberté de la presse qui s’ajouterait aux Droits généraux de propriété dont on dispose.

De plus, le concept même de Droit sort affaibli de la confusion qui entoure une analyse formulée en termes de “Droit à la liberté d’expression” plutôt qu’en terme de Droits de propriété. Le juge Holmes en a fourni une illustration célèbre : personne, affirmait-il, n’a le Droit de crier “Au feu!” sans raison dans un théâtre bondé, d’où il s’ensuivrait que le Droit à la liberté d’expression n’est pas absolu mais doit être atténué par des

considérations “d’ordre public”[167]. Or, si nous analysons la question en termes de Droits de propriété, nous verrons qu’il n’y a rien là qui justifie d’affaiblir le caractère absolu des de ces Droits[168].

Logiquement, en effet, celui qui a poussé le cri est soit un client, soit le propriétaire du théâtre. Si c'est le propriétaire, il a violé le Droit de propriété que ses clients détiennent sur la jouissance tranquille du spectacle, pour lequel il s’est fait payer. Si c’est un client qui crie, il viole à la fois le Droit de propriété des autres clients sur le spectacle et le Droit du propriétaire car il ne respecte pas les conditions de sa présence dans les lieux, qui incluent certainement de respecter les Droits du propriétaire en s’abstenant de troubler le spectacle qu'il présente. D'une manière ou d'une autre, donc, le trouble-fête est passible de poursuites pour atteinte au Droit de propriété ; et le fait de concentrer notre attention sur les Droits de propriété en jeu montre bien que la difficulté suggérée par Holmes ne requiert nullement que la loi mutile la nature absolue des Droits.

Dans une critique mordante de l'argument de Holmes concernant celui qui crie “au feu” dans un théâtre bondé, le juge Hugo .iB.Black, Hugo;, bien connu pour sa conception absolutiste de la liberté d'expression, a bien montré comment celle-ci est ancrée dans les Droits de propriété privée. Il écrivait :

“Je suis allé au théâtre avec vous hier soir. J'ai l'impression que si vous et moi nous étions levés pour divaguer dans la salle durant le spectacle, nous aurions été arrêtés. Personne n'a jamais soutenu que que le premier amendement** donne aux gens le Droit d'aller où ils veulent dans le monde et de dire n'importe quoi. L'achat des billets de théâtre ne procurait pas le Droit d'y faire un discours. Nous avons un système de propriété dans ce pays, qui est aussi protégé par la Constitution. Il implique qu'un homme n'a pas le Droit de faire tout ce qu'il veut n’importe où. Par exemple, je ne me sentirais pas très bien disposé envers quelqu'un qui prétendrait venir dans ma maison en arguant de son Droit constitutionnel d’y prononcer un discours contre la Cour Suprême. Je sais que les gens sont libres de faire des discours contre la Cour Suprême, mais je ne veux pas que ce soit dans ma maison”.

“C'est une jolie formule que cette histoire de crier ‘au feu’ dans un théâtre bondé. Mais vous n'êtes pas obligé de crier ‘au feu’ pour être arrêté. Si quelqu'un trouble la paix du théâtre, il sera appréhendé non pas pour le *contenu* de ce qu'il a hurlé mais pour *le simple fait* d’avoir hurlé. Il sera appréhendé non pas à cause de ses opinions mais parce que l'on estime qu'il n'a rien à dire que l'on veuille entendre à cet endroit-là. Telle serait ma réponse : non pas *à cause* de ce qu'il a crié mais *parce* qu'il a poussé un cri”[169].

Dans les années soixante, le théoricien politique français Bertrand de Jouvenel avait soutenu que des limites à la liberté d'expression et au Droit de s’assembler étaient nécessaires du fait de ce qu'il appelait le “problème du président d'assemblée” : comment répartir le temps de parole ou l'espace dans une assemblée, dans un journal ou à l'antenne quand les intervenants croient avoir un “Droit” à la liberté d’expression qui implique l’utilisation de la ressource en cause[170] . Mais ce que Jouvenel n'a pas vu, c'est justement la solution que nous proposons au problème du président

d'assemblée, qui consiste à reformuler le concept de Droits en termes de propriété privée plutôt qu'en termes de liberté d'expression ou de liberté de s'assembler.

En premier lieu, remarquons comment chacun des exemples de Jouvenel — le participant à une assemblée, celui qui envoie un article au courrier des lecteurs, ou celui qui veut participer à une émission de radio — se réfère à une situation où la ressource rare, temps ou espace, est offerte gratuitement, sans qu'un prix en soit demandé. Se pose alors ce que les économistes appellent "le problème du rationnement". L'emploi d'une ressource rare et utile doit être réparti, qu'il s'agisse du temps de parole au pupitre de l'orateur, du temps d'antenne ou de l'espace dans un journal. Quand la ressource est gratuite, quand elle ne coûte rien, la demande de temps ou d'espace sera forcément très en excès de l'offre, moyennant quoi la conscience d'une "pénurie" est inévitable. Comme c'est toujours le cas quand des prix trop bas ou inexistants causent des pénuries et des files d'attente, les consommateurs dont la demande reste insatisfaite se sentent frustrés et irrités de ne pas avoir accès à des ressources sur lesquelles ils croient avoir un "Droit".

Une ressource rare dont l'utilisation n'est pas répartie par la procédure des prix doit être rationnée d'une autre manière par son propriétaire. D'ailleurs, dans les exemples de Jouvenel, des prix pourraient fort bien assurer le rationnement si les propriétaires le voulaient. Le président d'assemblée pourrait mettre aux enchères les temps de parole à la tribune et les céder aux plus offrants. Le producteur d'une émission radiophonique pourrait faire la même chose. (C'est bien du reste ce que les chaînes font quand elles vendent du temps d'antenne à des annonceurs particuliers). Alors, les pénuries disparaîtraient et avec elles les sentiments de frustration devant la fausse promesse de "l'égalité d'accès" au journal, à la tribune, à l'antenne...

Le fait fondamental est que, dans tous les cas, le propriétaire doit *nécessairement* répartir l'utilisation de sa ressource, que ce soit par des prix ou d'une autre manière. Le propriétaire du programme ou du poste de radio (ou son mandataire) loue ou donne le temps d'antenne à sa guise. Le propriétaire du journal ou son rédacteur en chef distribue l'espace aux correspondants selon son bon plaisir. Le "propriétaire" de l'assemblée ou son mandataire, le président, distribue les temps de parole comme il lui plaît .

Le fait que la propriété est la clé ultime de la répartition fournit la solution au problème de Jouvenel. En effet, celui qui envoie une lettre au courrier du lecteur n'est pas propriétaire du journal ; il n'a donc aucun Droit à être publié, il ne peut que formuler une demande que le propriétaire a le Droit absolu de rejeter ou de satisfaire. Celui qui demande la parole à une assemblée n'y a pas Droit, il formule seulement une demande sur laquelle le propriétaire ou son mandataire se prononcera. La solution consiste donc à donner au "Droit à la liberté d'expression" ou au "Droit de s'assembler" un nouveau sens axé sur le Droit de propriété privée plutôt que sur l'idée vague et, comme Jouvenel le démontre, non-opérationnelle d'un quelconque "Droit égal *à"* du temps ou de l'espace. C'est seulement quand il est conçu comme un simple cas particulier du Droit de propriété que le "Droit à la liberté d'expression" retrouve son caractère valide, opérationnel et absolu.

On le voit bien dans ce “Droit de démarcher les gens” que proposait Jouvenel. Il y a, écrit-il, “un sens dans lequel la liberté d'expression peut être exercée par tous et chacun : c'est le “Droit de démarcher”, c'est-à-dire d'aborder des gens, de tenter de les convaincre, puis de les rassembler dans une salle et, ainsi, de se ‘constituer une assemblée’. Là, Jouvenel. frôle la solution mais sans bien la voir. Ne dit-il pas que, pour être valide et opérationnel, le “Droit à la liberté d'expression” se résout dans le Droit de parler aux gens, de tenter de les convaincre, de louer une salle pour s'adresser à ceux qui choisissent d’y venir, etc. ? Or, dans cette acception-là, la liberté d'expression n’est qu’un élément du Droit général qu’une personne détient sur sa propriété. (*A condition,* bien évidemment, de ne pas laisser de côté le Droit de *ne pas* être importuné pour qui ne le souhaite pas, bref le Droit de *ne pas* écouter). Car le Droit de propriété inclut le Droit d’utiliser sa propre propriété et de conclure des contrats et des échanges d’un commun accord avec d’autres propriétaires. Le “démarcheur” jouvenélien qui loue une salle de réunion et prend la parole devant son assistance n’exerce pas une vague “liberté d’expression” mais une part intégrale de son Droit général de propriété. Jouvenel le dit presque quand il met en scène ses deux protagonistes, Primus et Secundus :

“Primus […] a peiné pour rassembler son auditoire. Voici qu’un étranger, Secundus, arrive et, au nom du doit à la liberté d’expression, réclame le Droit de s’adresser à cette assemblée. Primus doit-il lui céder la tribune ? J’en doute. Il peut répondre à Secundus : ‘C’est moi qui ai fait cette assemblée. Tu peux t’en aller et faire la même chose.”

Exactement. Autrement dit, Primus est *propriétaire* de l’assemblée ; il a loué la salle, convoqué la réunion et en a fixé les règles ; ceux qui n’aiment pas ces conditions sont libres de ne pas assister ou de sortir. Primus détient un Droit de propriété qui lui permet de prendre la parole quand il le veut ; Secundus, n’ayant aucun Droit de propriété sur l’assemblée, n’a non plus aucun “Droit à la parole”.

Plus généralement, on constate l’affaiblissement des Droits dans les cas où la propriété est mal localisée, où les Droits de propriété sont brouillés. Les problèmes de liberté d’expression, par exemple, sont endémiques dans les rues qui appartiennent aux hommes de l’Etat : le gouvernement doit-il autoriser les manifestations politiques dont il prétend qu’elles gêneront la circulation et répandront des tracts sur la chaussée ? Ces problèmes qui semblent remettre en cause l’absolutisme de la liberté d’expression sont, en fait, uniquement dus au défaut de délimiter les Droits de propriété. Car les rues, en général, *appartiennent* aux hommes de l’Etat, qui sont alors dans la position du président d’assemblée. Comme n’importe quel propriétaire, ils se trouvent confrontés au problème de l’allocation de leurs ressources rares. Supposons que la manifestation de rue doive provoquer un embouteillage ; alors, la décision des hommes de l’Etat ne concerne pas tant une question de liberté d’expression qu’une simple question d’affectation de la rue par son propriétaire.

Notons bien qu’aucun problème ne se poserait si les rues appartenaient à des particuliers et à des entreprises privées — ce qui serait le cas de toutes les rues dans une société libertarienne —, car alors, comme tout autre bien en propriété privée, les rues pourraient être louées ou prêtées à des individus ou à des groupes privés souhaitant y organiser des manifestations.

Dans une société purement libertarienne, on n'aurait pas plus le "Droit" d'utiliser la rue de quelqu'un que celui de détourner la salle de réunion d'autrui ; dans chacun des cas, le seul *Droit* est un Droit de propriété, consistant à louer la ressource nécessaire avec son argent, si tant est que le propriétaire y consente. Bien sûr, aussi longtemps que les rues demeurent propriété étatique, la situation conflictuelle demeure insoluble, car ce régime implique que tous nos autres Droits de propriété, incluant la liberté d'expression, de s'assembler, de distribuer des tracts, etc., seront entravés et limités par la nécessité continuelle de traverser et d'emprunter les rues appartenant aux hommes de l'Etat et que ceux-ci peuvent décider de fermer, ou d'en limiter l'usage de toutes sortes de manières. Si le gouvernement autorise la manifestation dans la rue, il restreindra la circulation ; s'il interdit la manifestation pour maintenir une circulation fluide, il limitera la liberté d'accès à ses rues. D'une manière ou d'une autre, quelle que soit la décision prise, les "Droits" de certains contribuables en sortiront diminués.

L'autre endroit où l'imprécision des droits et la localisation incertaine de la propriété créent des conflits insolubles se trouve dans les assemblées étatiques (et leurs "présidents"). Comme nous l'avons en effet noté, quand un homme ou un groupe louent une salle et nomment un président d'assemblée, on voit tout de suite où se situe la propriété et Primus l'emporte. Mais qu'en est-il d'une assemblée étatique ? A qui *appartient*-elle ? Personne ne le sait vraiment, ce qui fait qu'il n'y a pas de manière satisfaisante et non-arbitraire de décider qui parlera et qui ne parlera pas, ce qui sera décidé et ce qui ne le sera pas. Il est vrai que l'assemblée de l'Etat s'organise selon ses propres règles, mais qu'arrive-t-il si celles-ci n'obtiennent pas l'assentiment d'une part importante des citoyens ? On ne peut trouver de réponse satisfaisante puisque la localisation de la propriété n'est pas claire. Autrement dit, quand on considère un journal ou une émission de radio, il est clair que l'auteur de la lettre et le participant en puissance sont des demandeurs, et que le directeur ou le réalisateur sont les *propriétaires* à qui revient la décision. Dans le cas d'une assemblée étatique, nous ne savons pas qui est propriétaire. L'homme qui demande la parole à une assemblée municipale prétend à un statut de co-propriétaire mais il n'a établi aucun titre de propriété ni par l'achat ni par l'héritage ni par la découverte, comme cela se fait dans tous les autres domaines.

Revenons à la question des rues où d'autres problèmes contrariants se posent, qui seraient rapidement résolus dans une société libertarienne, parce que tout y est une propriété privée clairement délimitée. Ainsi, dans le régime actuel, un conflit perpétuel oppose le "Droit" des contribuables qui veulent avoir accès aux rues appartenant aux hommes de l'Etat et la volonté des résidents de nettoyer les rues de leur quartier d'éléments qu'ils considèrent comme "indésirables". Dans plusieurs quartiers de New York, par exemple, on voit des manifestations quasi-hystériques de résidents qui s'opposent à l'installation de restaurants McDonald et dont le recours au pouvoir des autorités locales à ces fins est souvent couronné de succès. Ce sont évidemment là des atteintes caractérisées au Droit de propriété de la société MacDonald sur les immeubles qu'elle a achetés. Mais les résidents ont quand même quelques arguments : l'amoncellement de détritus et la venue d'individus "indésirables" attirés par le restaurant et qui se retrouveront alentour, c'est-à-dire dans les rues. Bref, ce à quoi, au fond, les résidents s'en prennent, ce n'est pas tellement au Droit de propriété de

McDonald qu'à ce qu'ils considèrent comme une "mauvaise" utilisation des rues étatisées. Leur grief vise en somme les "Droits de l'homme" qui permettent à certaines personnes d'emprunter à leur guise les rues accaparées par les hommes de l'Etat. Mais en tant que contribuables et citoyens, les "indésirables" aussi ont le "Droit" de marcher dans la rue, et ils n'ont d'ailleurs pas besoin d'un McDonald pour se rassembler où ils veulent. Dans la société libertarienne, où toutes les rues seraient privées, le conflit se résorberait sans atteinte aux Droits de propriété de qui que ce soit : ce sont les *propriétaires des rues* qui auraient le Droit de choisir qui y aura accès et ils pourraient par conséquent empêcher à leur gré la venue des " indésirables".

Evidemment, les propriétaires de rues qui choisiraient d'exclure les "éléments indésirables" devraient en payer le prix : la surveillance policière coûterait plus cher, la fréquentation des boutiques de la rue serait affectée et la circulation des invités des riverains, entravée. De tout cela résulterait sans aucun doute, dans une société libre, une configuration diversifiée des règles d'accès, certaines rues (et les quartiers délimités par elles) étant ouvertes à tous, d'autres imposant diverses formes de restrictions.

De même, le problème du "Droit" de libre immigration de l'homme serait résolu par un régime où routes et rues sont privées. Il ne fait pas de doute que les barrières actuelles à l'immigration restreignent non pas tellement le "Droit à l'immigration" que le Droit des propriétaires de louer ou vendre .à des immigrés ce qu'ils ont en leur possession. Il ne saurait y avoir de Droit de l'homme à l'immigration, car cela signifierait le Droit de s'introduire sur une propriété, mais *sur la propriété de qui* ? Si Primus veut immigrer aux Etats-Unis, on ne peut prétendre qu'il ait le Droit absolu de venir n'importe où puisqu'il faut tenir compte des propriétaires actuels qui *ne veulent pas de lui* chez eux. D'autre part, il peut exister et il existe certainement d'autres propriétaires qui sauteraient sur l'occasion de louer ou de vendre une propriété à Primus, et les lois actuelles qui les empêchent de le faire violent leurs Droits de propriété à eux.

Tout le problème de l'immigration se résoudrait dans la matrice des Droits de propriété absolus caractéristiques de la société libertarienne. Car les gens n'ont le Droit de déménager que sur les propriétés et les terrains que les propriétaires actuels veulent bien leur louer ou leur vendre. Dans la société libre, les gens auraient le Droit de voyager sur les seules voies dont les propriétaires leur permettraient l'usage et, ensuite, de louer ou d'acheter leur logement auprès de propriétaires consentants. Tout comme dans le cas de la circulation dans les rues, on verrait sans aucun doute apparaître une configuration diverse et variée de règles d'immigration.

Chapitre 16. L'information, vraie ou fausse

Nous pouvons mettre à contribution notre théorie des Droits de propriété pour démêler l'embrouillamini de questions complexes que posent l'information, sa vérité, sa fausseté et sa diffusion. Par exemple, Durand a-t-il le Droit (ici encore, nous sommes concernés par son *Droit* et non par les questions de moralité ou d'esthétique impliquées par son *exercice*) d'imprimer et de diffuser l'affirmation "Dupont est un menteur" ou "Dupont a été condamné pour vol" ou "Dupont est homosexuel" ? L'énoncé en cause a trois valeurs logiques possibles : ou bien (1) il est vrai ; ou bien (2) il est faux et Durand le sait ; ou bien (3) comme c'est souvent le cas dans la réalité, l'énoncé est incertain, on ne peut savoir s'il est est vrai ou faux (dans nos exemples, savoir si quelqu'un est "un menteur" dépend du nombre et de la gravité de ses mensonges ainsi du seuil à partir duquel on juge qu'il entre dans la catégorie des menteurs, les jugements individuels variant naturellement sur ce point).

Supposons que l'énoncé de Durand soit établi avec certitude. Dans ce cas, il semble évident qu'il a parfaitement le Droit de l'imprimer et de le diffuser. Car ce faisant, il demeure dans les limites de ses Droits de propriété. Bien sûr, Dupont compte aussi, parmi ses Droits de propriété, celui d'essayer de réfuter l'énoncé. En vertu des lois actuelles contre la diffamation, Durand agit en violation de la loi dès lors qu'il a "l'intention de nuire", même si l'information diffusée est vraie. Or le caractère légal ou illégal d'une action devrait dépendre de sa nature objective et non de la raison d'agir de l'acteur. Si une action est objectivement non-agressive, elle doit être autorisée quelle que soit l'intention, bienveillante ou malveillante, qui la motive (cette dernière pouvant, par contre, être pertinente quant à la moralité de l'action). Sans parler de l'énorme difficulté pour le juge de découvrir les motifs subjectifs d'un individu.

A cela, s'oppose le contre-argument suivant : Durand n'a pas le Droit de diffuser son affirmation parce que ce serait violer le "Droit à la vie privée" (un "Droit de l'homme") de Dupont. Un tel Droit existe-t-il ? Comment cela est-il possible ? Comment peut-il exister un Droit d'empêcher par la force Durand de diffuser des informations qu'il possède ? Il est bien évident qu'un tel Droit ne peut pas exister. Comme Durand est propriétaire de son corps, il l'est aussi de l'information qui est dans sa tête, y compris ce qu'il sait sur Dupont. S'ensuit le Droit corollaire d'imprimer et de diffuser cette information. Bref, tout comme dans le cas du prétendu Droit de l'homme concernant la liberté d'expression, *il n'existe pas de Droit à la vie privée en dehors du Droit de protéger sa propriété contre les intrusions.* Le *seul* Droit "à la vie privée" consiste dans le Droit de protéger sa propriété contre l'intrusion d'autrui. Cela signifie notamment que je n'ai pas le Droit de cambrioler quelqu'un ni d'installer un dispositif d'écoute électronique sur sa ligne téléphonique. L'écoute téléphonique est bel et bien une violation du Droit parce qu'elle constitue *non pas* quelque vague et molle "atteinte à 'la vie privée" mais une atteinte au *Droit de propriété* de la victime.

Les tribunaux distinguent actuellement les "personnalités publiques", à qui on ne reconnaît pas de Droit à la vie privée contre les indiscrétions de la

presse, et les personnes “privées”, à qui ce Droit est reconnu. Distinction fallacieuse. Pour le libertarien, chacun est titulaire d’un Droit identique sur sa personne et sur les biens qu’il trouve, qu’il reçoit en don ou qu’il achète, et on ne peut légitimement établir des distinctions entre les Droits de propriété en fonction du groupe auquel les gens appartiennent. A supposer que l’on puisse justifier l’existence d’un Droit à la vie privée, le seul fait d’avoir antérieurement fait l’objet d’un grand nombre de mentions dans la presse, c’est-à-dire d’avoir été victime d’atteintes antérieures à ce prétendu Droit, ne saurait justifier que l’on en soit derechef totalement dépouillé. Non! la seule position tenable est que *personne* ne jouit d’un prétendu Droit à la vie privée, du Droit de ne pas faire parler de soi publiquement ; mais que *tous et chacun* ont le Droit de protéger leur propriété contre les intrusions. Personne ne peut détenir un Droit de propriété sur l’information qui est dans la tête de quelqu’un d’autre.

Les affaires du *Watergate* et des *Pentagon Papers* dans les années 70, ont suscité des débats sur le “Droit à” la vie privée, les “immunités” des journalistes, le “Droit du public à l’information”, etc. Par exemple, un journaliste devrait-il avoir le Droit de protéger la confidentialité de ses sources d’information devant la justice ? Plusieurs défendent ce Droit sur la base (1) d’un hypothétique privilège particulier concernant le secret professionnel dont jouiraient les journalistes, les avocats, les prêtres et les psychanalystes, et/ou en se réclamant (2) d’un “Droit du public à l’information” qui justifierait la plus grande diffusion possible de l’information par la presse. La fausseté de ces deux arguments devrait maintenant sauter aux yeux. Concernant le dernier, aucun individu ni aucun groupe (et donc pas davantage “le public”) n’a de “Droit à” savoir quoi que ce soit. Personne n’a de “Droit à” l’information que d’autres possèdent et refusent de divulguer. Car le Droit absolu d’un homme de diffuser l’information qui est dans sa tête implique en corollaire le Droit de *ne pas* la diffuser. Il n’y a pas de “Droit à savoir” ; il y le Droit de celui qui sait, de parler ou de se taire. Et nulle profession particulière, même les journalistes ou les médecins, ne peut prétendre à un Droit particulier et exclusif “au” secret professionnel. Les Droits qu’on a sur sa liberté et sur sa propriété doivent être universels.

La solution au problème des sources d’information du journaliste se trouve justement dans le Droit de celui qui sait — de *quiconque* — de se taire, de *ne pas* diffuser ses informations si tel est son choix. Ce n’est donc pas seulement aux journalistes et aux médecins mais à tout le monde qu’on doit reconnaître le Droit de protéger leurs sources d’information, de se taire, que ce soit devant un tribunal ou ailleurs. C’est l’autre aspect de notre critique contre l’assignation forcée des témoins. Non seulement personne ne devrait être contraint de témoigner contre lui-même (comme le garantit le cinquième amendement[*]), mais personne ne devrait être contraint de témoigner ni pour ni contre qui que ce soit. L’obligation de témoigner est le problème central dont les autres découlent.

Il existe toutefois une exception au Droit de quelqu’un d’utiliser et de diffuser l’information qui est dans sa tête : c’est le cas où on tient cette information de quelqu’un qui en a cédé la propriété de manière *conditionnelle* plutôt qu’absolue. Supposons donc que Lebrun autorise Levert à venir dans sa maison, pour lui montrer une invention secrète, à la condition expresse que son invité garde le secret. Ce faisant, Lebrun cède à

Levert un Droit de propriété sur la connaissance de son invention qui est non pas absolu mais conditionnel, se réservant à lui-même le choix de diffuser l'information. Si malgré tout Levert dévoilait le secret, il deviendrait un voleur car il aurait violé le Droit de propriété résiduel, que Lebrun avait conservé sur la diffusion de l'invention.

La violation d'un Droit d'auteur (au sens de la *Common Law* [**]) s'assimile aussi à la rupture de contrat et au vol du bien d'autrui. Supposons en effet que Lebrun invente un piège à souris révolutionnaire et le mette sur le marché, mais en ayant pris soin d'inscrire sur chaque exemplaire : "Tous Droits réservés par Lebrun". Ce faisant, il indique qu'il ne vend *pas* un titre de propriété complet sur chaque souricière ; il vend le Droit d'en faire n'importe quoi *sauf* de la mettre en vente, elle-même ou des exemplaires identiques. Il se réserve à perpétuité de Droit de mettre en vente son piège à souris. Un acheteur, disons Levert, qui revendrait des souricières identiques à celle qu'il a achetée viole à la fois son contrat et le Droit de propriété de Lebrun **;** il est passible de poursuites pour vol. Donc, notre théorie des Droits de propriété inclut l'inviolabilité des Droits d'auteur qui résultent d'un contrat.

On fait souvent cette objection : s'il est injuste que Levert reproduise la souricière de Lebrun pour la mettre en vente, la situation est différente s'il arrive que quelqu'un d'autre, disons Lenoir, qui n'a pas contracté avec l'inventeur, voie le piège à souris acheté par Levert puis se mette à en vendre des reproductions. En vertu de quoi devrait-il, lui, être poursuivi ? La réponse fait appel à ce que nous avons vu dans le cas des biens meubles : personne ne peut acquérir un titre de propriété qui n'a pas été volontairement cédé. Levert ne détenait pas un titre de propriété complet sur sa souricière, son titre ne couvrant pas le Droit de la vendre ni d'en vendre des copies. Il s'ensuit que Lenoir ne peut prétendre disposer du piège à souris, de ce qu'il en sait, au-delà des Droits que Levert avait sur lui. Par conséquent, il viole également le Droit de propriété de Lebrun même ce si n'est pas lui qui avait pris l'engagement vis-à-vis de ce dernier **.**

Il est évident que faire respecter les Droits de propriété de Lebrun peut poser des problèmes pratiques. Comme dans *toutes* les affaires de vol ou autres affaires pénales, en effet, *l'accusé est présumé innocent jusqu'à preuve du contraire.* Ce serait à Lebrun de *prouver* que Lenoir connaissait sa souricière (ce qui est évident dans le cas de Levert), que celui-ci n'a pas réalisé une invention indépendante. De par la nature des choses, certains produits (les livres ou les tableaux, par exemple) se prêtent plus facilement que d'autres (les pièges à souris…) à la preuve qu'ils constituent une création originale[171],[172].

Si Durand a le Droit absolu de diffuser de l'information (toujours véridique, par hypothèse) concernant Dupont et s'il détient en corollaire le Droit de garder le secret, il s'ensuit *a fortiori* qu'il fait aussi partie de son Droit d'aller réclamer de l'argent à Dupont en échange de son silence. Bref, Durand a le Droit de "faire chanter" Dupont. Comme tout échange volontaire, celui-ci est à l'avantage des deux parties : Durand y gagne de l'argent et Dupont y obtient le service de la non-divulgation d'informations qui le concernent et qu'il veut garder secrètes. Le Droit d'exercer un chantage se déduit du Droit de propriété général qu'une personne détient sur elle-même et sur ses informations, et du Droit de diffuser celles-ci ou

non[173]. Comment imaginer qu'on puisse nier le Droit du maître-chanteur ?

De plus, comme le note pertinemment le professeur Walter Block, si on se place d'un point de vue utilitariste, faire du chantage un délit pénal a pour effet d'inciter Durand à diffuser l'information puisqu'on l'empêche par la force de vendre son silence. Il en résulte une diffusion accrue d'informations désobligeantes et Dupont se retrouve dans une situation pire que si le chantage avait été légal. Block écrit :

"Qu'est-ce donc que le chantage sinon la *proposition* d'un échange ? On propose d'échanger quelque chose, généralement le *silence,* contre un autre bien, qui est généralement de l'argent. Si la proposition est *acceptée,* le maître-chanteur ne dit rien et la victime du chantage paie le prix demandé. Si la proposition de chantage est *refusée,* le maître-chanteur peut alors exercer sa liberté d'expression et, s'il le désire, divulguer le secret"...

"La seule différence entre un bavard ou une commère, d'un côté, et un maître-chanteur de l'autre, est que celui-ci peut garder le silence — si on en paie le prix. En un sens, le bavard et la commère sont bien *pires* que le maître-chanteur, qui vous offre au moins la possibilité de l'empêcher de parler. Le bavard et la commère vendent la mèche tout de suite, et celui qui tient à protéger un secret préférera qu'il tombe dans l'oreille du maître-chanteur. Avec les autres, comme nous l'avons dit, tout est perdu ; avec le maître- chanteur, au pire on ne perd rien, au mieux on y gagne. Si le prix qu'il demande est inférieur à la valeur du secret, le moindre de deux maux est de consentir à payer. Et celui qui consent à payer y *gagne* la différence entre la valeur du secret et le prix demandé par le maître-chanteur. C'est seulement si le maître-chanteur demande davantage que la valeur du secret que celui-ci sera révélé. Mais dans cette éventualité, celui qui aurait bénéficié du secret n'est pas dans une situation pire que s'il avait été victime d'un bavard invétéré.[…] Comment expliquer que l'on voue un tel mépris au maître-chanteur alors que l'on n'accorde au bavard qu'une indifférence dédaigneuse ?[174].

La mise hors la loi des contrats de chantage soulève d'autres problèmes, quoique moins importants. Pour reprendre notre exemple de tout-à l'heure, imaginons ceci : au lieu que ce soit Durand qui offre à Dupont de lui vendre son silence, c'est Dupont qui, ayant entendu dire que Durand est au courant, prend l'initiative d'aller le voir pour acheter son silence. Ce contrat-là doit-il être interdit ? Et si oui, pourquoi ? Et si l'offre de Dupont est licite alors que celle de Durand, le maître-chanteur, ne l'est point, qu'est-ce qui défendrait à ce dernier de rejeter l'offre présentée par le premier pour, en un deuxième temps, surenchérir sur le prix de son silence ? De plus, serait-il illicite que Durand fasse subtilement savoir à Dupont qu'il a des informations qu'il entend divulguer, et attende que celui-ci se présente avec une offre ? Comment le simple fait de prévenir Dupont peut il être considéré comme illicite ? Ne serait-ce pas plutôt un geste de courtoisie ? Décidément, le terrain est de plus en plus miné et les arguments contre le caractère légal du chantage, de plus en plus ténus — surtout s'ils sont défendus par des libertariens partisans des Droits de propriété.

Il va de soi que si Dupont et Durand ont conclu un contrat de chantage et que Durand le viole en diffusant l'information, il porte atteinte à la propriété de Dupont (il lui vole son argent), et on peut le poursuivre comme

quiconque a violé des Droits de propriété en ne respectant pas son contrat. De ce point de vue, le contrat qui porte sur le chantage est identique à tous les autres contrats.

En étudiant le droit d'une société libre, le libertarien considère donc les gens comme agissant dans un cadre général défini par les Droits de propriété absolus et par les conditions du monde extérieur. Quand les gens s'engagent dans un échange, dans un contrat, c'est parce qu'ils estiment qu'ils en tireront profit. Tout contrat est donc "productif" au sens où les parties contractantes pensent qu'il produira un mieux-être pour elles. Et, bien sûr, tous ces contrats volontaires sont légitimes et licites dans la société libre[175].

Nous avons donc défendu la légitimité pour Durand (c'est-à-dire son Droit) soit de diffuser ce qu'il sait sur Dupont, soit de garder le secret, soit de conclure un contrat de vente de son silence. Par hypothèse, les informations en question étaient *vraies*. Considérons maintenant le cas extrême où l'information est fausse et où Durand le sait. A-t-il le Droit de propager des informations fausses sur Dupont ? Bref, la calomnie doit-elle être illégale dans la société libre ?

Comment imaginer que cela soit ? Durand détient un Droit de propriété sur les idées et les opinions qui sont dans sa propre tête, et son Droit de propriété couvre le Droit d'imprimer ce qu'il veut et de le diffuser. Il a le Droit (de propriété) de *dire* que Dupont est un voleur même s'il sait pertinemment que cela est faux, et d'imprimer et de vendre cet énoncé. L'opinion contraire, qui fonde l'illégalité actuelle de la calomnie, est que chaque homme a un "Droit de propriété" sur sa propre réputation***, que la diffusion de médisances porte atteinte à sa réputation, et que, par conséquent, les libelles des Durands transgressent le Droit de propriété des Duponts sur leur réputation et doivent être déclarés illégaux. Encore ici, l'examen révèle le caractère fallacieux de cette conception. Nous avons vu que chacun est propriétaire de son corps, que chacun a un Droit de propriété sur sa propre tête et sur sa personne. Mais comme chaque homme est propriétaire de son cerveau, personne ne peut être propriétaire du cerveau d'autrui. Or, la réputation de Dupont n'est ni une chose physique ni quelque chose qu'il porte sur lui ou à l'intérieur de sa personne. La réputation de Dupont est exclusivement une fonction des attitudes et des croyances subjectives qui le concernent mais qui sont contenues dans l'esprit *d'autres personnes*. Comme il s'agit de croyances qui sont dans l'esprit d'autrui, Dupont ne peut les posséder ou les contrôler d'aucune manière légitime. Dupont ne peut détenir aucun Droit de propriété sur les croyances et les cerveaux d'autres personnes.

Examinons les implications de la croyance en un Droit de propriété sur sa réputation. Imaginons que, Lebrun ayant produit ses pièges à souris, Rossignol en invente de meilleurs. Les consommateurs se mettent à préférer les souricières de Rossignol, et la "réputation" de Lebrun, qui passait jusqu'à présent pour le *nec plus ultra* du piège à souris, tombe en chute libre. En vertu de la doctrine de la réputation comme propriété, ne pourrait-on pas soutenir que Rossignol a nui à la réputation de Lebrun, et ne serait-on pas justifié d'employer la contrainte légale pour interdire au premier de faire concurrence au second ? Sur la base de quoi répondrait-on par la négative ? Faut-il interdire que Rossignol fasse de la réclame et annonce au

monde que sa souricière fonctionne mieux que l'autre[176] ? En réalité, les attitudes et les idées subjectives des gens concernant tel individu ou tel produit fluctuent continuellement, de sorte que Lebrun sera incapable de stabiliser sa réputation par la force ; par ailleurs *essayer* de le faire serait assurément immoral et constituerait une agression contre les Droits de propriété d'autrui. C'est donc une agression et une violation du Droit que de mettre des concurrents hors la loi ou simplement d'interdire légalement la diffusion de calomnies contre une personne ou ses produits.

On admettra facilement que répandre des calomnies est d'une immoralité flagrante. Mais nous devons quand même défendre en Droit la possibilité pour quiconque de le faire. D'un point de vue pratique, il se peut d'ailleurs que, comme dans le premier cas évoqué ci-dessus, la situation se retourne en faveur des victimes de la calomnie. En effet, dans la situation actuelle où la diffusion de calomnies est interdite par la loi, l'homme moyen tend à donner créance à toutes les informations calomnieuses qui circulent sur quelqu'un, car "sinon il ferait un, procès". Cet état de choses engendre une discrimination contre les pauvres, qui sont moins à même de poursuivre leurs diffamateurs. D'où il apparaît que la réputation des plus pauvres, ou des moins riches, est plus menacée dans la situation actuelle que si la calomnie était légale. Dans la société libertarienne, tout le monde sachant qu'il est légal de dire des faussetés, le public se méfierait davantage de ce qu'il écoute et lit, il demanderait des preuves beaucoup plus sérieuses, et les calomnies qui circulent le duperaient moins que maintenant. Il y a une autre manière dont le système actuel discrimine contre les pauvres : leur propre expression est étouffée puisque la crainte d'être confrontés à des procédures coûteuses les décourage de diffuser des informations vraies et infamantes contre les riches. L'illégalité de la diffamation nuit donc de deux manières aux gens qui ont peu de moyens : ils sont des proies plus faciles pour les calomniateurs ; et on entrave leur propre capacité de diffuser des vérités sur les riches.

Dernier point : si on a le Droit de répandre des informations diffamatoires que l'on sait fausses, c'est *a fortiori* qu'on a le Droit de diffuser des affirmations appartenant à ce genre nombreux qui se situe dans la zone grise où la vérité et l'erreur sont difficiles à départager.

Chapitre 17. La corruption

Comme le chantage, la corruption a mauvaise presse et on prend généralement pour acquis qu'elle doit être illégale. Mais cela est-il nécessairement vrai ? Soit un contrat de corruption typique : Lenoir, qui cherche à vendre certains matériaux à la société XYZ, offre un pot-de-vin à l'acheteur de la société, Levert, afin d'emporter le contrat. On voit mal ce que Lenoir aurait fait d'illégal au regard du Droit libertarien. Le pot-de-vin qu'il a versé à Levert équivaut simplement à une réduction du prix qu'il demandait pour son produit à la société XYZ. De son point de vue, Lenoir aurait aussi bien pu réduire directement le prix demandé, et s'il n'a pas adopté cette stratégie, c'est parce qu'il présumait que les dirigeants de la société XYZ ne se laisseraient pas convaincre de cette manière. Mais le fonctionnement interne de cette société ne le concerne pas. En ce qui le concerne, il a réduit le prix de vente demandé à la société cliente, ce qui lui a permis d'emporter le contrat.

La seule action illicite commise ici l'a été par Levert, celui qui a touché le pot-de-vin. En effet son contrat de travail avec son employeur prévoit implicitement qu'il utilise tous ses talents pour effectuer des achats dans le meilleur intérêt de sa compagnie. Le problème est là : il a violé son contrat avec la société XYZ en trahissant sa confiance : en effet, le pot-de-vin signifie soit qu'il a acheté auprès d'une autre firme que celle avec laquelle il aurait normalement traité, soit qu'il a payé un prix plus élevé que nécessaire (en échange de la remise qu'il a touchée personnellement). Dans un cas comme dans l'autre, Levert a violé son contrat et porté atteinte aux Droits de propriété de son employeur.

On voit donc qu'il n'y a rien d'illégitime dans l'action du corrupteur ; c'est le corrompu, celui qui accepte le paiement, qui est dans l'illégitimité. La loi devrait donc reconnaître, parmi les Droits de propriété, le Droit de corrompre mais non celui d'être corrompu. On ne devrait poursuivre que celui qui accepte un pot-de-vin. Tout au contraire, les sociaux-démocrates ont tendance à blâmer plus sévèrement le corrupteur comme si, d'une certaine manière, il était responsable de la corruption du récipiendaire. Ce qui revient à nier le libre arbitre et la responsabilité de chaque individu pour ses propres actions.

Appliquons notre théorie au phénomène du "*payola*", courant dans les stations de radio qui jouent de la musique pop : il s'agit d'une forme de corruption commerciale par laquelle un producteur de disques paie un pot-de-vin à un présentateur afin qu'il fasse jouer un disque particulier. On doit supposer qu'autrement, le présentateur n'aurait pas fait jouer ce disque, ou l'aurait passé moins souvent ; la corruption se fait donc au détriment des autres disques qui auraient été joués plus souvent si le présentateur avait fait ses choix exclusivement en fonction de ses goûts ou des préférences du public. Certes, du point de vue de la morale, le public a vu sa confiance trahie, il a été trompé par la mauvaise foi du présentateur. Mais il n'y a aucun motif légal de grief puisque le public n'a aucun Droit de propriété sur l'émission de radio, qui lui a été offerte gratuitement. Les autres producteurs de disques ont aussi subi des dommages puisque leurs produits

n’ont pas été présentés sur les ondes aussi fréquemment qu’ils n’auraient pu l’être, mais comme ils ne détiennent pas davantage de Droits de propriété dans l’émission, ils n’ont pas le Droit de dicter les choix du présentateur.

Y a-t-il quelqu’un dont les Droits de propriété réels ont été violés par la corruption du présentateur ? Oui, car comme dans le cas de l’acheteur corrompu, le présentateur a violé ses obligations contractuelles envers son employeur — qu’il s’agisse du propriétaire de la station de radio ou du sponsor de l’émission — car il était censé faire jouer les disques qu’il jugeait les plus appréciés du public. Le présentateur a donc transgressé la propriété de celui qui finance le programme ou du propriétaire de la station. Encore une fois, le délinquant qui mérite d’être poursuivi est le présentateur qui a accepté le pot-de-vin, et non le producteur de disques qui l’a offert. Il s’ensuit aussi que si la compagnie de disques avait directement soudoyé l’employeur — propriétaire de la station ou sponsor — aucune atteinte aux Droits de propriété de quiconque ne pourrait être relevée ni, par conséquent, aucune illégalité. Il est vrai que le public se sentirait abusé s’il apprenait la vérité et sans doute changerait-il de poste de radio ou encouragerait-il un autre sponsor.

Le “*plugola”* représente une autre forme de corruption commerciale par laquelle une compagnie concurrente du sponsor de l’émission soudoie le réalisateur pour faire mousser son propre produit. Qu’en est-il ? Ici encore, les Droits de propriété qui sont transgressés sont ceux du sponsor de l’émission, qui a acheté le temps d’antenne et qui détient des Droits de publicité exclusifs. Celui qui commet le forfait n’est pas le franc-tireur qui a offert le pot-de-vin mais le réalisateur qui, en l’acceptant, viole les termes de son contrat avec celui qui le paie.

Chapitre 18. Le boycott

Le *boycottage* est une activité visant à persuader des gens d'éviter tout commerce avec une personne ou une firme donnée. L'objectif poursuivi par un boycott peut être blâmable, louable ou neutre d'un point de vue moral. Par exemple, il peut viser à persuader les gens de ne pas acheter des raisins cueillis par une main-d'oeuvre non syndiquée ou bien, tout au contraire, par des ouvriers syndiqués. Dans notre perspective, ce qui importe, c'est que le boycottage est purement volontaire, c'est une tentative de persuasion et, par conséquent, un mode d'action parfaitement juste et licite. Tout comme la diffamation, le boycottage peut, en enlevant des clients à une entreprise, avoir pour conséquence de faire chuter sa valeur, mais cette action demeure un exercice parfaitement légitime du Droit de propriété et de la liberté d'expression. Que nous encouragions ou condamnions un boycott donné dépend de nos valeurs morales et de notre évaluation de l'objectif poursuivi ou de l'action menée. Mais, en soi, un boycott est légitime. Ceux qui le jugent moralement condamnable sont dans leur Droit en organisant un contre-boycott pour influencer les consommateurs dans l'autre sens ou pour boycotter les boycotteurs. Tout cela est partie intégrante du processus de diffusion de l'information et du choc des opinions dans le contexte des Droits de propriété privée.

Les boycotts appelés "secondaires" sont tout aussi légitimes malgré leur prohibition par la législation américaine actuelle du travail. Le boycottage secondaire consiste pour un syndicat à persuader les consommateurs de cesser d'acheter auprès des entreprises qui maintiennent des relations commerciales avec les entreprises non syndiquées visées par un boycott primaire. Répétons-le : dans une société libre, on a le Droit de mener ce genre d'action de persuasion, tout comme ceux qui s'y opposent ont le Droit de riposter par un contre-boycott. Ainsi, la "Ligue pour l'ordre moral" a le Droit d'organiser le boycott des films pornographiques, tout comme leurs adversaires seraient parfaitement dans leur Droit en boycottant ceux qui cèdent aux pressions de la Ligue.

Le boycottage est particulièrement intéressant en ce qu'il fournit un moyen d'action à ceux qui désirent s'opposer à des comportements que nous considérons comme licites mais qu'ils tiennent pour immoraux. Ainsi, alors que que les entreprises non syndiquées, la pornographie, la diffamation et autres phénomènes du même genre seraient conformes au Droit dans une société libre, ceux qui jugent ces activités moralement répugnantes jouiraient du Droit parallèle de boycotter ceux qui s'y adonnent. *Toute action* serait légale dans une société libertarienne à la seule condition qu'elle se garde de transgresser les Droits de propriété (propriété de soi ou propriété d'objets matériels) ; seraient donc légaux aussi bien le boycottage des activités légales que le contre-boycottage des boycotteurs. On voit donc qu'il n'y a pas que des actions coercitives qui permettent de combattre ce que certains considèrent comme des activités ou des personnes immorales, on peut aussi recourir à des actions volontaires de persuasion comme le boycottage.

Beaucoup plus complexe est la question de savoir si, dans une société libre,

la constitution de piquets de grève serait légale comme moyen d'attirer l'attention sur un boycott. Il est évident que des individus débarquant en masse pour bloquer l'entrée ou la sortie d'un bâtiment-commettent une injustice et violent les Droits de propriété — tout comme le feraient un sit-in ou une grève avec occupation par la force la propriété de quelqu'un. Constituerait aussi une transgression le cas où les manifestants menacent les personnes qui franchissent le piquet de grève — un cas flagrant d'intimidation violente. Même le "piquet de grève pacifique" pose des problèmes compliqués car, une fois encore, cela se passe dans des rues accaparées par les hommes de l'Etat. Comme pour les problèmes d'assemblée ou de manifestation de rue, les hommes de l'Etat n'ont *aucun moyen* de faire un choix qui ne soit pas arbitraire entre le Droit des contribuables de se servir des rues étatisées pour faire connaître leur cause et le Droit, tout aussi important, des propriétaires d'immeubles et des autres personnes qui circulent dans la rue. Répétons-le : il est impossible aux hommes de l'Etat de poser des choix qui résorbent les conflits et protègent les Droits de manière claire et nette. Si, au contraire, les rues riveraines du bâtiment visé par le piquet de grève appartenaient à des propriétaires privées, ceux-ci détiendraient le Droit absolu de déterminer si, et comment, les membres d'un piquet de grève peuvent utiliser leur rue[177].

De la même manière, les méthodes de défense des employeurs comme les listes noires — une forme de boycottage — seraient légales dans la société libre. Avant la loi Norris-LaGuardia de 1931, un employeur avait parfaitement le Droit de congédier ceux de ses employés qui étaient des meneurs syndicaux et de les inscrire sur une liste noire à la disposition des autres employeurs. Seraient aussi légaux les contrats anti-syndicaux*, bien connus avant le loi Norris-LaGuardia. Dans ce genre de contrat, l'employé et l'employeur convenaient que l'employé en question pourrait être mis à la porte sur-le-champ s'il adhérait à un syndicat.

Chapitre 19. Les Droits de propriété et la théorie des contrats

Le Droit de propriété implique le Droit de conclure des contrats concernant sa propriété, le Droit d'en faire don ou d'échanger des titres de propriété avec autrui. Plusieurs libertariens attachés à la liberté des contrats font malheureusement un absolu du contrat lui-même et soutiennent que tous les contrats volontaires doivent être légalement exécutoires dans une société libre. Leur erreur consiste à ne pas voir que la liberté contractuelle est entièrement dérivée du Droit de propriété privée et, donc, que les seuls contrats exécutoires (c'est-à-dire sanctionnés par la contrainte de la loi) devraient être ceux dont le non-respect par l'une des parties se traduit par un vol de ce qui appartient à l'autre. Autrement dit, un contrat ne devrait être exécutoire que lorsqu'un vol implicite du bien d'autrui découle du manquement à l'une de ses clauses. Or cette condition ne se réalise que quand on ne considère comme contrats légitimement exécutoires que ceux-là seuls où l'une des parties a transféré un titre de propriété, de sorte que le non-respect du contrat par l'autre partie la rend coupable de conserver un bien qui ne lui appartient pas sans le consentement du propriétaire (un vol implicite). C'est pourquoi la théorie libertarienne correcte des contrats exécutoires a été appelé la "théorie des contrats comme transferts de titres"[178].

Illustrons notre propos : Durand et Dupont concluent un contrat par lequel le premier cède aujourd'hui 100 000 francs au second en échange d'une reconnaissance de dette par lequel l'autre accepte de lui rendre 110 000 francs dans un an. C'est un contrat de prêt typique. Ce qui s'est produit, c'est que Durand a transféré à Dupont son titre de propriété actuel sur les 100 000 francs en échange de quoi Dupont a consenti aujourd'hui à lui transférer un titre sur 110 000 francs dans un an. Imaginons maintenant qu'à la date convenue pour le remboursement, Dupont refuse de payer. Pourquoi le Droit libertarien forcerait-il d'exécuter cette obligation ? La loi actuelle (que nous traiterons en détail plus bas) fonde essentiellement l'obligation faite à Dupont de payer les 110 000 francs sur la "promesse" qu'il a faite et qui a créé chez Durand l'"attente" de recevoir cette somme. La thèse que nous défendons ici est qu'une simple promesse n'est pas un transfert de propriété et que si la morale exige sans doute de tenir ses promesses, il n'entre pas et ne peut entrer dans les attributions du droit (c'est-à-dire la violence légale) libertarien d'imposer la morale (tenir ses promesses en l'occurrence). Notre thèse est que Dupont doit verser les 110 000 francs parce qu'il a déjà consenti à en transférer son titre de propriété à Durand et que son défaut de payer en fait un voleur de ce qui appartient à Durand.

Quelles sont en revanche les implications de la doctrine actuelle des contrats comme "promesses" ou "attentes" ?. X promet d'épouser Y, qui s'organise en fonction de cela et consacre de l'argent à la préparation du mariage. Or, X change d'idée au dernier moment, violant le "contrat" présumé. Pour qui adhère à la théorie contractuelle des promesses, le raisonnement suivant s'impose : X a librement promis à Y de l'épouser ;

cela a créé l'attente du mariage dans l'esprit de l'autre ; *par conséquent*, on doit imposer l'exécution du contrat et *forcer* X à épouser Y.

A notre connaissance, personne n'a poussé aussi loin la doctrine de la promesse. Le mariage forcé relève de l'esclavage de manière tellement claire et évidente qu'aucun théoricien, *a fortiori* libertarien, n'a poussé jusque-là la logique de l'argument. De toute évidence, la liberté et l'esclavage sont absolument incompatibles, en fait ils sont aux antipodes l'un de l'autre. Mais comment expliquer cette prudence s'il est vrai que les promesses donnent lieu à des contrats exécutoires ?

Il est cependant une forme atténuée de l'exécution forcée des promesses de mariage qui a bel et bien eu cours, et qu'on a défendue dans notre droit positif. En effet, il fut un temps où l'on pouvait intenter des poursuites pour "violation de promesse de mariage" et forcer celui qui en était coupable à payer des dommages au bénéficiaire de la promesse, à lui rembourser les dépenses encourues sur la base des attentes créées. Bien qu'elle reste en deçà de l'esclavage, cette pratique n'en est pas moins indéfendable. Les promesses ou les attentes de quelqu'un ne peuvent être objet de propriété, elles ne sont que des états d'esprit subjectifs qui n'impliquent aucun transfert de titres et ne sauraient donner lieu à un vol implicite. Elles ne devraient par conséquent pas être sujettes à exécution forcée, à l'instar de la "violation de promesse de mariage", que les tribunaux ne reconnaissent plus. Notons bien que même si l'imposition de dommages et intérêts ne répugne pas autant au libertarien que l'exécution forcée de la promesse, c'est le même principe invalide qui est en cause.

Développons notre thèse que les simples promesses ou attentes ne doivent pas être exécutoires. La raison fondamentale en est la suivante : pour qu'il y ait, dans une société libre, transfert valide de titre de propriété, la propriété en cause doit, dans les faits et en vertu de la nature de l'homme, être physiquement *aliénable.* Tous les biens physiques appartenant à un homme sont aliénables, ce par quoi on entend que les lois de la nature permettent qu'ils soient cédés ou transférés pour tomber dans la propriété ou sous le contrôle d'une autre personne. Je peux céder ou vendre à une autre personne mes chaussures, ma maison, ma voiture, mon argent, etc. Mais il y a certaines choses essentielles qui, de par la nature de choses et la nature de l'homme, sont *in*aliénables, c'est-à-dire qu'on ne peut en fait, même si on le voulait, les donner à quelqu'un d'autre. Plus spécifiquement, une personne est incapable d'aliéner sa *volonté,* c'est-à-dire le contrôle qu'elle exerce sur son esprit et sur son corps à elle. Chaque homme détient le contrôle de son esprit et de son corps. Chaque homme détient le contrôle de sa volonté et de sa personne, propriété naturelle et inaliénable dont il serait incapable de se débarrasser, si on peut s'exprimer ainsi. Comme son libre arbitre et le contrôle de sa propre personne sont inaliénables, ainsi le sont ses Droits sur le contrôle de sa volonté et de sa personne. On trouve là le fondement du fameux énoncé de la Déclaration d'indépendance américaine, selon lequel les Droits naturels de l'homme sont inaliénables : on ne peut y renoncer *même si* on le voulait.

Pour emprunter la formulation de Evers, la justification philosophique des Droits de l'homme "repose sur le fait naturel que chaque être humain est propriétaire de sa propre volonté. C'est une démarche philosophiquement invalide que de se servir de Droits comme la propriété et la liberté

contractuelle, qui sont fondés sur l'auto-propriété absolue de la volonté, pour détruire leurs fondements mêmes"[179].

D'où, en théorie libertarienne, le caractère non exécutoire de tout contrat d'esclavage volontaire. Supposons que Durand conclue avec la Société Dupont un accord selon lequel, pour le reste de ses jours et en toutes circonstances, il exécutera les ordres des dirigeants de la Compagnie. Rien dans la théorie libertarienne n'empêche Durand de conclure cette entente, de se mettre au service de la Société Dupont et d'obéir à ses ordres indéfiniment. Le problème se pose à partir du moment où Dupont change d'idée et décide de partir. Est-il lié par ce qu'il a librement promis ? Notre thèse — qui est heureusement reconnue par le droit actuel — est que la promesse de Durand ne constituait pas un contrat valide, que l'on pourrait faire exécuter. Son consentement n'a cédé, transféré aucun titre de propriété, puisque son contrôle sur son corps et sa volonté est *inaliénable.* Puisque Durand *ne peut tout simplement pas* aliéner ce contrôle, l'entente n'était pas un contrat valide et, donc, ne doit pas être exécutoire. Le consentement de Durand n'était qu'une promesse, dont on peut croire qu'il est moralement obligé de la tenir, mais qui ne devrait pas être légalement obligatoire.

En vérité, forcer l'exécution de cette promesse s'assimilerait à un asservissement tout autant que le mariage forcé dont nous parlions tout à l'heure. Durand devrait-il à tout le moins être obligé de payer à la Société Dupont des dommages représentant la valeur espérée des services viagers que la société avait achetés ? Ici encore, il faut répondre non. Durand n'a commis aucun vol implicite : il n'a rien retenu qui appartienne à juste titre à la Société Dupont, car il est détenteur *à perpétuité* du titre de propriété sur son corps et sur sa personne.

Quid des espoirs déçus de la Société Dupont ? La réponse est la même que pour le soupirant ou la fiancée déçus. La vie est par nature incertaine et risquée. Les talents d'"entrepreneur", c'est-à-dire la capacité de prévoir les actions humaines et les événements du monde, ne sont pas également répartis. La Société Dupont et le fiancé doivent assumer leurs risques ; si leurs attentes sont déçues, il n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes pour avoir mal prévu les événements, et ils s'en souviendront quand ils rencontreront un autre Durand ou un autre soupirant susceptible de ne pas tenir parole.

Les simples promesses et attentes des gens ne donnant pas lieu à exécution légale, au contraire des contrats transférant des titres de propriété, on peut s'interroger sur la portée des différentes doctrines du contrat concernant un problème important du monde réel : les soldats volontaires et les conscrits doivent-ils pouvoir déserter impunément ? Les libertariens, qui s'opposent à la conscription comme à l'esclavage, réclament évidemment l'impunité totale des conscrits qui désertent. Mais *quid* des déserteurs qui s'étaient engagés volontairement (on fait ici abstraction de ceux qui ne se sont engagés que pour "devancer" une conscription obligatoire) ? Le tenant de la doctrine des promesses ne peut qu'être rigoureusement favorable au châtiment des déserteurs et à leur retour de force sous les drapeaux. Au contraire, le tenant du contrat comme transfert de titres maintiendra que chaque homme est titulaire du Droit inaliénable de contrôler son propre corps et sa volonté puisque ce contrôle inaliénable existe dans les faits et la

nature des choses ; et que l'engagement dans l'armée relevait d'une simple promesse, qui ne peut être exécutoire puisque chaque homme a le Droit de changer d'idée sur ce qu'il fait de son corps et de son libre arbitre. On voit comment des différences apparemment anodines et abstraites dans la théorie des contrats entraînent des conséquences capitales dans les questions de pratique politique.

De nos jours en Amérique, à l'exception du cas flagrant des forces armées, chacun a le Droit de quitter un emploi sans égard à une promesse ou à un "contrat" antérieur[180]. Tout en refusant d'imposer à l'employé l'exécution en nature d'un contrat de travail (bref en refusant de le réduire en esclavage), les tribunaux lui interdisent quand même de réaliser, pour toute la durée restante du contrat, des tâches similaires pour le compte d'un autre employeur. Si quelqu'un s'est engagé à travailler comme ingénieur pour l'Aramco durant cinq ans et quitte son emploi prématurément, les tribunaux lui interdiront de prendre un emploi auprès d'un employeur concurrent pour ce qui reste à courir du contrat. On admettra aisément que cette interdiction de travail ne se situe qu'un cran en-dessous de l'esclavage et qu'elle serait tout à fait irrecevable dans une société libertarienne.

Les employeurs sont-ils donc démunis face aux girouettes ? Evidemment pas. Il peuvent à leur gré s'entendre pour volontairement boycotter le travailleur fautif, pour ne plus l'embaucher. Ils en ont tout à fait le Droit dans une société libre. Ce qu'ils n'ont pas le Droit de faire, c'est de l'empêcher par la violence de conclure une convention de travail libre avec une personne consentante.

Il existerait un autre moyen légitime pour la Société Dupont de se protéger. Imaginons que Durand, en échange de son consentement d'obéir à la Société Dupont pour le reste de ses jours, ait reçu cent millions de francs représentant le prix des services futurs qu'il vend. Il est clair, dans ce cas, que la Société Dupont a cédé le titre sur les cent millions non pas inconditionnellement mais *à condition que* le travail soit fourni à l'avenir. Durand a le Droit absolu de changer d'idée, mais il perd alors le Droit de garder les cent millions. S'il le fait, il vole le bien de la société Dupont. Il doit donc être contraint de rendre cette somme, assortie des intérêts. Car le titre de propriété sur l'argent était, lui, et demeure *aliénable.*

Examinons maintenant un cas d'apparence plus complexe. Soit un acteur célèbre qui a promis de jouer sur la scène d'un certain théâtre à une date donnée. Pour une raison quelconque, il ne vient pas. Faudrait-il le forcer de jouer, à la date convenue ou à une autre date ? Certainement pas, car cela serait de l'esclavage. Peut-on au moins le forcer à indemniser le propriétaire du théâtre pour la publicité et les autres dépenses effectuées en prévision du spectacle ? Pas davantage car l'agrément de l'acteur n'était qu'une promesse impliquant sa volonté inaliénable, et il est libre de changer d'idée à tout instant. En d'autres termes, puisque l'acteur n'a encore rien reçu des propriétaires du théâtre, il ne peut être coupable d'aucun vol envers eux (ou envers qui que ce soit) et aucun dommage ni intérêt n'est exigible. Il est certes malheureux que les propriétaires du théâtre aient conçu de grands projets et investi de fortes sommes sur la foi de la promesse de l'acteur, mais tels sont les risques que chacun doit assumer. Les propriétaires du théâtre ne peuvent s'attendre à ce que l'acteur soit forcé de payer pour les conséquences de leurs mauvaises prévisions. Le théâtre paie

le prix de sa confiance injustifiée envers l'acteur. Certes, on peut croire qu'il est plus *moral* de tenir ses promesses que de les violer, mais l'imposition coercitive de ce code moral déborde la prohibition du vol et de l'agression et constituerait en soi une transgression des Droits de propriété de l'acteur ; elle est donc illicite dans la société libertarienne.

Toutefois, si l'acteur avait reçu une avance, il ne pourrait la conserver en cas de défaillance de sa part sans se rendre coupable d'un vol implicite envers les propriétaires du théâtre. Il serait donc forcé de rendre toute avance reçue.

A l'intention des utilitaristes qui s'inquiètent des conséquences de cette théorie, remarquons que, dans la société libertarienne, plusieurs problèmes sinon la totalité, seraient aisément réglés par l'institution de la garantie d'exécution qui pourrait, dans l'accord initial, être exigée de celui qui prend un engagement. Cela revient à dire que si les propriétaires du théâtre veulent éviter le risque d'annuler le spectacle, il peuvent refuser de signer le contrat à moins que l'acteur ne souscrive une garantie d'exécution en leur faveur. En consentant à effectuer sa future prestation, l'acteur accepte alors de transférer une certaine somme d'argent aux propriétaires du théâtre dans l'éventualité où il ne se présenterait pas comme convenu. L'argent étant évidemment aliénable, ce genre de contrat satisfait notre critère du transfert de titres et serait donc parfaitement valide et exécutoire. L'engagement de l'acteur revient à ceci : "Si je ne suis pas présent sur la scène du Théâtre X tel jour, je cède alors, par les présentes et en date du jour de la prestation prévue, la somme de Y francs en faveur des propriétaires du théâtre." Le défaut de payer le montant de la garantie constituerait un vol implicite de ce qui appartient au théâtre. Si le théâtre n'exige pas de garantie d'exécution dans l'accord initial, il est normal qu'il en subisse les conséquences.

Dans un important article, A.W.B. Simpson a montré comment, au Moyen Age et au début de l'époque moderne, les garanties d'exécution étaient de règle non seulement pour les services personnels mais pour tous les contrats, y compris les contrats immobiliers et les contrats de prêt[181]. Avec le temps, ces garanties d'exécution ont pris, sur le marché, la forme de clauses de pénalité ou amendes volontaires* par lesquelles un contractant acceptait l'obligation de payer un montant équivalant généralement au double de la somme due dans l'éventualité où il ne réglerait pas sa dette ou n'exécuterait pas ses obligations contractuelles à la date convenue. Ces amendes déterminées librement par contrat incitait le contractant à respecter ses engagements. Par exemple, si X et Y convenaient que le premier vendait à l'autre un lopin de terre en échange d'une certaine valeur en argent, chacun s'obligerait à payer une somme d'argent, équivalant généralement au double de la valeur de son obligation contractuelle, au cas où il ne l'exécuterait pas. Dans un contrat de prêt ordinaire, celui qui devait, disons, 1 000 dollars pouvait s'engager à en payer 2 000 au créditeur s'il n'avait pas remboursé les 1 000 dollars à une date déterminée. (Ou, plus exactement, l'obligation de verser 2 000 dollars était *conditionnelle* au non-paiement des 1 000 dollars à la date déterminée. D'où l'expression de "garantie pénale conditionnelle"**.) Revenons à notre exemple de service personnel et supposons que l'absence de l'acteur entraînerait un dommage de 100 000 francs pour le théâtre. L'acteur signerait ou souscrirait une garantie pénale d'exécution l'engageant à payer 200 000 francs aux

propriétaires du théâtre s'il ne fournissait pas la prestation convenue. Ce genre de contrat protège le théâtre tout en évitant l'injustice que constitue l'exécution forcée d'une promesse.nue (Il va de soi que la pénalité convenue n'a pas besoin d'être égale au double du contrat, le montant étant laissé à la discrétion des contractants. L'usage d'un montant doublé avait émergé de la coutume dans l'Europe médiévale et au début de l'Europe moderne.)

Dans son article, Simpson corrige les idées reçues des historiens selon qui l'apport de la doctrine des engagements*** — c'est-à-dire de la promesse conjuguée à une contrepartie comme fondement du caractère exécutoire des contrats — avait dû venir au secours des concepts grossiers du droit de propriété de la *Common Law* pour permettre le développement du droit moderne des contrats et la mise au point d'un système opérationnel d'exécution. Ce que Simpson montre, c'est que les progrès de la doctrine des engagements dans l'Angleterre des 16è et 17è siècles ne sont pas du tout venus de la découverte de l'univers des contrats commerciaux mais bien plutôt du besoin de remplacer la garantie pénale d'exécution qui, après avoir bien servi les affaires durant des siècles, connaissait un déclin rapide. Simpson note comment la garantie d'exécution s'était révélée un instrument remarquablement flexible pour traiter des affaires simples ou complexes. Elle était à la fois suffisamment formalisée pour rendre la fraude difficile et suffisamment facile à organiser pour la commodité des transactions commerciales. De plus, au cours des siècles, rares furent les créanciers qui se donnèrent la peine d'intenter des poursuites en dommages (avec la procédure du "*writ of covenant"*) puisque, justement, le montant des dommages avait déjà été fixé dans le contrat. Simpson fait remarquer "qu'il est évidemment très avantageux pour un créancier d'avoir un contrat qui prévoit d'avance les pénalités, surtout quand l'autre option consiste à faire évaluer les dommages par un jury"[182].

Pourquoi l'institution de la garantie pénale s'est-elle éteinte ? Parce que les tribunaux avaient progressivement cessé de la faire respecter. Pour quelque motif que ce soit, "humanitarisme" mal avisé ou sombres affaires de privilège, toujours est-il que les tribunaux se mirent à reculer devant la rigueur du Droit et l'exécution exacte des contrats qu'ils avaient jusque là appliqués : "n'importe quel manquement aux obligations du contrat signifiait le paiement de la pénalité dans son entier"[183]. A l'époque élisabéthaine, les premières interventions des tribunaux de la chancellerie visaient à soulager le débiteur qui s'était obligé par contrat et qui se trouvait dans une condition de "privation extrême". A partir du début du 17è siècle, tout débiteur put profiter de cette protection à la seule condition de prétendre se trouver dans une situation difficile et de n'accuser qu'un faible retard dans son remboursement : il n'avait alors qu'à rembourser le principal (selon le contrat) plus des "dommages raisonnables" déterminés par les tribunaux — qui supprimaient ainsi la pénalité mutuellement consentie. Cette ingérence des tribunaux s'étendit avec le temps jusqu'à ce que, dans les années 1660 et au début des années 1670, les cours de la chancellerie déclarent illégales toute clause pénale, sans égard aux dispositions contractuelles, et n'exigent plus du débiteur ou du contractant défaillant que le paiement du principal et des intérêts, plus des "dommages raisonnables" fixés par la cour elle-même — habituellement un jury. Cette règle se répandit rapidement dans les tribunaux de *Common Law* dans les

années 1670 et fut ensuite formalisée et généralisée par la législation au tournant du 18è siècle. Les clauses de pénalité n'étant plus exécutées par les tribunaux, l'institution de la garantie pénale d'exécution disparut rapidement.

Si les juges ont si malencontreusement aboli la garantie pénale d'exécution, c'est parce qu'ils s'étaient mis à partager une conception erronée de la police des contrats, d'après laquelle que l'exécution forcée vise à *dédommager* le créancier ou le bénéficiaire de l'obligation, c'est-à-dire à le placer dans la situation où il se trouverait s'il n'avait pas conclu le contrat[184]. Leurs confrères des siècles antérieurs ayant assimilé le "dédommagement" à l'exécution de la garantie pénale, les tribunaux n'avaient plus qu'à réorienter l'évaluation en décidant que les "dommages" fixés par eux dédommageaient suffisamment le créancier tout en épargnant au débiteur la "rigueur" de la pénalité fixée par l'accord commun. Or ce dont la théorie de l'exécution des contrats devrait se préoccuper, ce n'est pas du dédommagement, mais uniquement de faire respecter les Droits de propriété et de protéger les contractants contre le vol implicite qui résulte des ruptures de contrats dès lors que des biens aliénables ont changé de mains. Ceux qui font la police du droit sont là pour faire respecter les Droits de propriété et uniquement pour cela.

Simpson a bien compris "la tension entre ces deux idées" : "D'un côté, il y a l'idée que le vrai rôle des institutions liées au contrat consiste à assurer, dans la mesure du possible, que les conventions**** soient exécutées. De l'autre, continue-t-il, il y a l'idée que la loi peut se contenter de dédommager les pertes qu'entraîne le non-respect des conventions." Cette dernière idée incite à beaucoup moins de zèle dans le respect des contrats ; de plus, dans le cas des services personnels (le cas de l'acteur ci-dessus, par exemple), "une connotation positive s'attache à la rupture de contrat dès lors que le responsable paie un dédommagement"[185],[186].

Qu'en est-il des actes de donation à titre gratuit ? Devrait-on pouvoir en demander l'exécution forcée ? Ici encore, la réponse varie selon qu'il s'agit seulement d'une promesse ou que l'accord implique un transfert de titres. Il est évident que si X écrit à Y : "Par la présente, je vous donne 100 000 francs", il y a eu transfert de titre de propriété sur ladite somme et le don est exécutoire ; X ne peut donc légitimement exiger par la suite de récupérer son argent. Si, d'un autre côté, X dit : "Je promets de vous donner 100 000 francs dans un an", alors il s'agit d'une simple promesse, le *nudum pactum* du droit romain, et il n'est pas licite d'en forcer l'exécution[187]. Le bénéficiaire doit assumer le risque que son bienfaiteur manque à sa parole. Si, toutefois, X écrit à Y : "Par la présente, je consens à vous céder 100 000 francs dans un an", alors il s'agit d'une déclaration de transfert de titre à une date future et on devrait pouvoir en demander l'exécution forcée.

Précisons bien qu'il n'y a là aucun jeu de mots même si les distinctions paraissent parfois ténues. Car la question de base est toujours : Y a-t-il eu transfert de titre concernant un bien aliénable, ou seulement l'énonciation d'une promesse ? Dans le premier cas, la convention est exécutoire puisque le défaut de livrer le bien cédé s'assimile à du vol ; dans le second cas, il n'y a qu'une promesse sans transfert de titre, ce qui peut lier moralement son auteur mais sans l'obliger légalement.

Hobbes ne faisait pas de jeu de mots quand il a si justement écrit :

“A eux seuls les mots, s’ils concernent les choses à venir,et ne contiennent qu’une simple promesse (*nudum pactum)* sont une preuve insuffisante d’un transfert volontaire et ne sont donc pas obligatoires. Car s’ils concernent l’avenir, comme lorsqu’on dit *demain je donnerai*, ils indiquent que je n’ai pas encore donné et que par conséquent mon titre n’est pas transféré, mais que je le conserve jusqu’à ce que j’en fasse don au cours d’une autre action. En revanche si les mots désignent l’instant présent ou passé, comme dans *j’ai donné* ou *je donne, pour être livré demain*, alors c’est mon Droit pour demain que j’ai abandonné aujourd’hui...Il y a une grande différence dans le sens à donner aux mots... entre *je veux que cela t’appartienne demain* et *demain je te donnerai* : car les mots ‘*je veux*’, dans la première expression, signifient la promesse d’un acte actuel de la volonté ; alors que dans la seconde, ils annoncent un acte de la volonté dans l’avenir. ; par conséquent les mots de la première, parce qu’ils appartiennent au présent, représentent le transfert d’un Droit à venir alors que ceux de la seconde, qui appartiennent à l’avenir, n’impliquent aucun transfert (les italiques sont de Hobbes)”[188]

A la lumière des différentes théories, considérons une donation pure plutôt qu’un échange. Un grand-père a promis de payer ses études universitaires à son petit-fils. Mais après un an ou deux d’Université, il revient sur sa promesse, peut-être à cause de difficultés dans ses affaires ou pour toute autre raison. Or, sur la foi de la promesse de son grand-père, le petit-fils avait engagé des dépenses, en organisant ses études et en sacrifiant des revenus d’emploi. Devrait-il pouvoir intenter des procédures légales pour obtenir l’exécution forcée de la promesse ?

En vertu de notre théorie de transfert des titres, le petit-fils n’a aucun Droit sur le bien de son grand-père, qui a conservé le titre de propriété sur son argent. Une promesse nue pas plus que les attentes subjectives de son bénéficiaire ne saurait opérer un transfert de titre. Les coûts engagés par le petit-fils relèvent de ses propres risques d’entrepreneur. Si, au contraire, le grand-père avait bel et bien transféré un titre, alors ce qui aurait été cédé deviendrait la propriété du petit-fils, qui aurait le Droit d’intenter des poursuites pour recouvrer son bien. Un tel transfert aurait eu lieu si le grand-père avait écrit, en faveur de son petit-fils : “Par la présente, je te donne 50 000 francs” ; ou encore : “Par la présente, je transfère en ta faveur 10 000 francs qui seront versés à chacune des dates suivantes : 1er septembre 1985, 1er septembre 1986, etc.”

La théorie des attentes légitimes, quant à elle, ouvre deux possibilités : ou bien le petit-fils aurait légalement le Droit de faire respecter la promesse par son grand-père ; ou bien il aurait le Droit de lui faire rembourser les dépenses qu’il a engagées sur la foi de cette promesse[189].

Supposons maintenant que la déclaration originelle du grand-père n’ait pas été une promesse pure et simple mais un échange conditionnel : par exemple, il s’engageait à payer la scolarité universitaire de son petit-fils *à condition que* celui-ci lui rende compte chaque semaine de ses progrès scolaires. Notre théorie considérerait cela comme un transfert conditionnel de titre : une décision de transférer des titres de propriété dans l’avenir à condition que le petit-fils rende certains services. Si celui-ci satisfait et

continue de satisfaire à ses obligations, la bourse lui appartient et il a le Droit d'exercer un recours légal contre son grand-père afin qu'elle lui soit versée[190].

La fraude serait-elle actionnable en vertu de notre théorie ? Oui, puisque qu'il y a défaut de réaliser un transfert librement consenti et, donc, vol implicite. Par exemple, X vend à Y une boîte qu'il dit contenir un poste de radio mais qui ne contient en fait que des bouts de ferraille. Il a pris l'argent de Y et n'a pas rempli sa part des obligations de transfert stipulées au contrat, qui était de livrer un poste de radio. X a donc volé le bien de Y. On peut dire la même chose du défaut de faire honneur à la garantie d'un produit. Si, par exemple, le vendeur affirme que le paquet contient 10 grammes du produit P et que cela se révèle erroné, il se trouve avoir pris de l'argent sans respecter les termes de son contrat ; en fait, il a volé l'argent de l'acheteur. Ici encore, les garanties sur les produits obligeraient en Droit non parce qu'il s'agit de promesses mais bien parce qu'elles font partie du contrat mutuellement accepté. Si la chose vendue est différente de ce qu'a décrit le vendeur, il y a eu fraude et donc vol implicite[191].

Le système juridique libertarien reconnaîtrait-il la législation sur les faillites ? Evidemment pas puisque ces lois libèrent d'autorité un débiteur des dettes qu'il a volontairement contractées et que ce faisant elles portent atteinte aux Droits de propriété de ses créanciers. Le débiteur qui refuse de payer ses dettes vole le bien du créancier. Quand le débiteur est solvable mais dissimule ses actifs, la fraude s'ajoute au vol flagrant. Mais même en cas d'insolvabilité du débiteur, le fait qu'il ne livre pas au créancier le bien qui lui appartient comme convenu le rend *quand même coupable* de vol. L'appareil judiciaire devrait avoir pour tâche de forcer le débiteur à rembourser sa dette, par exemple au moyen de saisies opérées sur ses revenus futurs et couvrant également les dommages ainsi que les intérêts sur le solde à payer. Les lois sur les faillites qui libèrent les débiteurs au mépris des Droits de propriété des créanciers accordent pratiquement à ceux-là un permis de voler. A l'époque pré-moderne, on traitait généralement comme un voleur le débiteur en cessation de paiements et on le forçait de rembourser au fur et à mesure qu'il touchait des revenus. Il ne fait pas de doute que l'emprisonnement des débiteurs était excessive et outrepassait la proportionnalité des peines ; mais ces vieilles méthodes avaient au moins l'avantage de faire assumer la responsabilité par la bonne personne, de la forcer à satisfaire à ses obligations contractuelles et à opérer le transfert du bien appartenant au créancier. Un historien américain, pourtant partisan des lois actuelles sur la faillite, concède qu'elles foulent aux pieds les Droits de propriété des créanciers :

"Si les lois sur la faillite étaient fondées sur les Droits des individus, il n'y aurait pas de raison de libérer les débiteurs de leurs dettes aussi longtemps qu'eux-mêmes ou leurs successions existent. […] le créancier a des Droits qui ne souffrent pas de violation même si la faillite du débiteur n'est due qu'à l'adversité. Les Droits qu'il fait valoir sont partie intégrante de sa propriété...[192]

L'économiste utilitariste défendra la législation sur les faillites en répliquant que, celle-ci ayant été adoptée, les créanciers savent à quoi s'en tenir et compensent leur risque accru en demandant un taux d'intérêt plus élevé ; *par conséquent*, concluent-ils, le recours à cette législation ne doit plus être

considéré comme une expropriation des créanciers. Il est tout à fait juste de dire que les créanciers connaissent la loi et demandent un intérêt plus élevé pour compenser le risque qu'elle leur impose. Mais le "par conséquent" n'est pas justifié. Qu'ils en soient avertis et dûment informés ne change rien au fait que la législation sur la faillite demeure une violation des Droits de propriété, une expropriation des créanciers. On connaît un grand nombre de situations sur le marché où des victimes potentielles peuvent manoeuvrer de manière à minimiser le tort qui leur sera causé par le vol institutionnalisé. Ces excellentes précautions ne rendent pas le vol plus moral ni plus légitime.

On pourrait d'ailleurs appliquer la même rationalisation utilitariste à n'importe quelle violation du Droit, comme le vol avec violence ou le cambriolage. Au lieu de déplorer les agressions commises contre les commerçants dans certains quartiers urbains, on pourrait, à la manière de l'économiste utilitariste, soutenir qu'après tout, les commerçants devaient savoir à quoi s'attendre. Avant d'ouvrir là leur commerce, ils étaient au courant de la criminalité élevée dans le quartier et ils ont donc été en mesure de s'assurer et organiser leurs affaires en conséquence. Devons-nous en déduire qu'il ne faudrait pas interdire les vols à main armée chez les commerçants[193] ?

Bref, Une agression est une agression, et quand on viole la propriété de quelqu'un, on viole son Droit. En vertu de quoi irait-on pénaliser les propriétaires prévoyants qui ont pris des mesures pour atténuer l'impact des crimes potentiels en les privant des recours légaux pour défendre ce qui leur appartient en toute justice ? En vertu de quoi la loi pénaliserait-elle la vertu de prévoyance ?

Il existe une autre réponse au problème du débiteur en cessation de paiements : le créancier peut, le cas échéant, prendre en compte sa bonne foi et décider de son plein gré de lui remettre sa dette en tout ou en partie. Insistons toutefois sur le fait que, dans un système libertarien fondé sur la protection des Droits de propriété, un créancier ne peut faire grâce qu'à *ses propres* débiteurs et eux seuls, il ne peut renoncer qu'à ses *propres* créances. La situation où une majorité de créanciers a le pouvoir légal de contraindre la minorité à "remettre sa dette" à un débiteur commun n'aurait pas cours.

Une remise volontaire des dettes peut survenir après la cessation des paiements, mais cette éventualité peut aussi être prévue dans le contrat de prêt originel. Ainsi, X pourrait aujourd'hui prêter 10 000 francs à Y en échange de 10 000 francs à rembourser dans un an étant entendu que, si le débiteur devient insolvable pour certaines raisons échappant à son contrôle, sa dette lui sera remise en tout ou en partie. X demandera sans doute un intérêt plus élevé pour couvrir le risque additionnel. Mais ce qui importe de noter, c'est que, dans ces situations de remise légitime, le créancier individuel consent lui-même volontairement à l'abandon de la dette, soit dans le contrat originel soit par suite d'une cessation de paiement.

Selon la philosophie du Droit, la remise volontaire d'une dette s'assimile à un don du créancier à son débiteur. Or, alors que les tenants du contrat comme transfert de titres considèrent ce don comme un agrément tout à fait légitime et valide ayant pour objet de transférer, du créancier vers le

débiteur, le titre de propriété d'une somme d'argent, il est étrange que la doctrine du droit positif actuel mette en cause la validité d'un tel contrat d'annulation. En effet, la doctrine définit un contrat obligatoire comme une promesse donnée moyennant contrepartie tandis que le créancier qui remet une dette ne reçoit rien en contrepartie. Dans la perspective du transfert des titres, par contre, l'abandon de créance ne pose aucun problème : "L'acte du créancier qui renonce à un Droit est du même ordre qu'un acte de transfert ordinaire. Dans les deux cas, l'acte réside tout simplement dans la manifestation du consentement de la part du détenteur du Droit."[194]

Il faut insister sur un autre point : dans notre modèle de transfert des titres, une personne doit pouvoir céder non seulement un titre inconditionnel mais aussi une partie de ce qui lui appartient tout en gardant le reste pour elle-même ou pour le céder à d'autres. Par exemple, comme nous l'avons vu, les Droits d'auteur d'origine contractuelle se justifient par le fait que l'auteur ou l'éditeur cède tous les Droits sur son bien excepté le Droit de revente. De même seraient valides et obligatoires les *servitudes* conventionnelles qui existent dans le cas où, par exemple, le constructeur-promoteur cède à l'acheteur tous les Droits sur une maison et un terrain sauf celui de bâtir au-delà d'une certaine hauteur ou en dehors d'un certain style. La seule réserve à la validité de pareils contrats est que, en tout temps, *la totalité* des Droits sur une propriété donnée doit être détenue par un ou plusieurs propriétaires en chair et en os. Ainsi, dans le cas d'une servitude, il doit y avoir *quelqu'un* qui conserve le Droit réservé de bâtir en hauteur : ou le constructeur lui-même ou quelqu'un qui a acheté ou reçu ce Droit. Car si le Droit réservé a été abandonné et n'appartient à aucun être vivant, on peut considérer que chacun des propriétaires des bâtiments affectés peut en disposer en tant que premier utilisateur et qu'il est par conséquent dans son Droit s'il bâtit en hauteur. Autrement dit, les servitudes et autres restrictions contractuelles ne peuvent grever une propriété à perpétuité au-delà de l'expression de la volonté de *tous* les vivants qui détiennent des Droits sur elle.

Cette restriction rend la *substitution fidéicommissaire* impossible à exécuter. Typique de la féodalité, ce régime permettait à un propriétaire foncier de léguer son bien à ses fils et petits-fils en stipulant qu'aucun des propriétaires *futurs* ne serait autorisé à la vendre en dehors de la famille. Cela revient à dire que les propriétaires vivants ne pourraient pas vendre leur bien ; ils seraient soumis à la main morte du passé. Or, *tous* les Droits qui grèvent une propriété doivent être entre les mains de personnes réelles et vivantes. On peut croire que les descendants ont un devoir moral de garder la terre dans la famille mais il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une obligation légale. Il n'y a que les vivants qui peuvent recevoir des Droits de propriété et en jouir.

Il y a au moins un cas où la théorie des "attentes sur la foi d'une promesse" présente une sérieuse contradiction interne selon que l'on met l'accent sur son aspect "attente" ou sur son aspect "promesse". C'est la question de savoir si la vente met fin à un bail en cours. Supposons que Durand ait loué son lopin de terre à Dupont pour cinq ans. Il arrive cependant par la suite que Durand vende sa terre à Rossignol. Celui-ci doit-il respecter le bail existant ou peut-il expulser Dupont immédiatement ? En vertu de la théorie des promesses, comme c'est seulement Durand qui a promis de louer la terre, et comme Rossignol n'a, lui, rien promis, il s'ensuit que ce dernier

n’est pas lié par le bail. Au contraire, dans la perspective de la théorie des attentes, le bail a engendré chez Dupont l’attente de jouir de la terre durant cinq ans. Alors que dans le premier cas, la vente mettait fin au bail, il n’en est rien dans le modèle des attentes. Pour sa part, la théorie des transferts de titres évite ce genre de problème. De notre point de vue, Dupont, le locataire, possède l’usage de la propriété pour la durée du bail : cinq ans d’usage de la propriété lui ont été transférés. Par conséquent, Rossignol ne peut mettre fin au bail — à moins, évidemment, que celui-ci n’inclue expressément une clause à cette fin.

Une des implications de notre thèse suivant laquelle les contrats valides et obligatoires sont fondés sur des transferts de titres plutôt que sur des promesses revêt une importance politique capitale. En effet, il est clair que la théorie des transferts de titres disqualifie immédiatement toute variante du “contrat social” comme justification de l’Etat. Sans parler de la question historique de savoir s’il a jamais été conclu, le contrat social, soit dans sa version hobbesienne de renoncement de l’individu à tous ses Droits, soit dans sa version lockéenne d’abandon du Droit de légitime défense, ne contient que des promesses de comportement futur (volonté future) et ne cède aucun titre de propriété aliénable. Une promesse passée, qui ne lie certes pas les générations futures, ne lie pas davantage pas davantage celui qui l’a faite[195].

Le droit actuel des contrats est une méchante tentative pour mêler la théorie du transfert des titres et celle de la promesse-attente, avec prédominance du concept d’attente sous l’influence du positivisme et du pragmatisme juridiques des 19è et 20è siècles. La doctrine libertarienne des Droits naturels et des Droits de propriété doit donc reconstruire le droit des contrats sur la base correcte des transferts de titres[196].

Chapitre 20. Les situations de sauve-qui-peut

On dit souvent que les circonstances extrêmes, les situations de *sauve-qui-peut* infirment toute conception absolutiste des Droits de propriété, voire l'idée de la propriété absolue de soi. Heureusement rares, de telles circonstances mettraient en échec toute théorie des Droits individuels et signifieraient que le concept même de Droits individuels n'a pas de sens. L'exemple typique du *sauve-qui-peut* est une situation où le canot de sauvetage largué d'un navire en détresse ne compte, disons, que huit places alors que le nombre de naufragés voulant y prendre place est plus élevé. A qui appartient-il de décider qui sera sauvé et qui périra ? Et *quid* du Droit de propriété sur soi — ou, selon la formulation de certains, du "Droit à la vie" ? (L'expression "*Droit à la vie"* est fallacieuse puisqu'elle suggère que le "Droit à la vie" de X justifie la violation de la vie et de la propriété de quelqu'un d'autre, donc porte atteinte au "Droit à la vie" de Y et à ce qu'il implique. Alors que X et Y peuvent chacun détenir un "*Droit de propriété* sur leur propre personne" sans qu'aucune contradiction n'apparaisse).

Disons d'abord qu'un sauve-qui-peut n'offre guère un bon critère pour valider une théorie des Droits ni, en fait, pour valider aucune éthique générale. Les difficultés d'une théorie normative dans ces conditions extrêmes n'empêchent pas qu'elle soit valide dans ses conditions normales d'application. Quel que soit le domaine de la théorie normative, ce que l'on essaie de formuler, c'est une éthique humaine fondée sur la nature de l'homme et de l'univers — et cela réfère justement à la nature normale, aux conditions habituelles de la vie, et non aux situations anormales et exceptionnelles. L'adage juridique selon lequel "les cas difficiles font de mauvaises règles de Droit*" rend bien compte de cela. Nous voulons construire une norme s'appliquant à la vie habituelle des les hommes dans le monde et, au fond, les situations rares, extrêmes et exceptionnelles ne nous intéressent guère[197],[198].

Prenons un exemple choisi hors du domaine des Droits de propriété et des Droits en général mais qui concerne les valeurs éthiques ordinaires. La plupart des gens admettront le principe selon lequel les parents ont le devoir moral de sauver leur enfant qui se noie. Mais alors, voilà notre sceptique du sauve-qui-peut qui arrive et lance cette objection : "Hé! mais supposons qu'il y ait *deux* de vos enfants en train de se noyer et que vous ne puissiez en sauver qu'un, lequel choisir ? Et la nécessité d'en laisser l'un des deux mourir ne détruit-elle pas le principe même que vous devez sauver votre enfant de la noyade ?" Je me demande si on trouverait plusieurs moralistes pour nier la valeur du principe moral de l'assistance à enfant en danger seulement parce qu'il ne s'applique pas parfaitement à cette situation extrême. Pourquoi en serait-il autrement dans le domaine des Droits ?

Une situation de sauve-qui-peut se présente comme une guerre de tous contre tous où notre théorie de la propriété de soi et des Droits de propriété ne semble guère s'appliquer. Pourtant, dans notre exemple du naufrage, le problème vient, bien au contraire, de ce que le Droit de propriété est mal défini. Car la question cruciale est : *A qui appartient* le canot de sauvetage ?

Si le propriétaire du navire ou son mandataire (le capitaine) est mort dans le naufrage *et* s'il n'avait pas établi à l'avance des règles gouvernant la répartition des places dans l'éventualité d'une catastrophe[199] , alors on peut considérer — au moins durant le temps que dure la situation d'urgence — que le canot de sauvetage est abandonné et, par conséquent, qu'il *n'appartient à personne*. Entre alors en jeu notre principe que les ressources non possédées deviennent la propriété de leurs premiers possesseurs. Cela signifie qu'en vertu de notre théorie, les huit premières personnes à embarquer dans le canot de sauvetage en deviennent les "propriétaires" et usagers légitimes. Quiconque jette une de ces personnes par-dessus bord commet un acte d'agression, il viole le Droit de propriété d'un premier occupant. Une fois revenu à terre, l'agresseur sera passible de poursuites pour atteinte au Droit de propriété (et éventuellement pour le meurtre de celui qu'il a expulsé du canot).

Ce principe du premier occupant ne cautionne-t-il pas une bousculade meurtrière pour les places à bord du canot de sauvetage ? Bousculade, peut-être, mais, notons-le, qui n'est pas forcément violente, étant bien établi que l'usage de la force physique pour empêcher un premier occupant de s'établir constitue un acte d'agression criminel qui ne peut jamais établir un Droit (exactement comme un colon potentiel ne peut employer la force pour en empêcher un autre d'atteindre le premier la terre convoitée).

A ceux qui reprocheraient son extrême rigueur à ce principe de la première occupation, nous répondrons (1) que le problème auquel nous l'appliquons est déjà extrêmement pénible et heureusement très rare, et qu'il ne trouvera aucune solution humanitaire et vraiment consolante ; et (2) que tout autre principe de répartition serait encore moins tolérable. Le principe traditionnel des *femmes et des enfants d'abord* est moralement tout à fait inadmissible : en vertu de quel principe de justice le Droit de vivre ou de se posséder soi-même détenu par les hommes serait-il inférieur à celui des femmes et des enfants ? On peut dire la même chose de l'idée qu'il faudrait d'abord porter secours aux esprits "supérieurs" au détriment des esprits "inférieurs" : sans parler du problème monumental que pose la question de savoir *qui* va départager les êtres supérieurs des êtres inférieurs et en vertu de quel critère, cette opinion signifierait que les premiers ont le Droit de vivre au détriment des seconds, ce qui contredit l'idée des Droits identiques pour tous et rend donc impossible toute éthique humaine[200].

Dans notre exemple du naufrage, la situation est beaucoup moins problématique si le propriétaire ou son mandataire a survécu ou s'il avait établi des règles à l'avance. En effet, selon notre théorie, c'est au propriétaire du navire qu'appartient le Droit de distribuer les places dans le canot de sauvetage. Il peut employer le critère de son choix : premier arrivé, premier servi ; les femmes et les enfants d'abord ; ou tout ce qui lui passe par la tête. Quelle que soit notre opinion sur la valeur morale de son critère, nous devons lui reconnaître le *Droit* de faire la distribution comme il l'entend. Et rappelons qu'interférer par la force dans cette décision, par exemple en chassant les gens de leur place assignée, constitue, au minimum, une agression contre le Droit de propriété, justifiant une action immédiate de légitime défense et des poursuites judiciaires ultérieures contre l'agresseur. Ainsi notre théorie des Droits de propriété absolus fournit-elle la solution la plus acceptable — ou, en tout cas, la moins

inacceptable — à la tragique situation que nous avons évoquée.

Une situation encore plus caractéristique— où il n'existe pas de Droit de propriété pré-établi sur l'instrument de sauvetage — est celle où deux naufragés luttent pour s'accrocher à une poutre qui ne peut soutenir qu'un homme (un exemple employé par le professeur Eric Mack). Peut-on, dans ce cas, recourir aux concepts d'agression et de Droit de propriété ? Bien sûr : ici encore, notre principe de la création initiale des Droits de propriété entre en jeu : la première personne à atteindre la poutre en devient propriétaire, et le deuxième arrivant qui la lui enleverait se rendrait au minimum coupable d'atteinte à la propriété, et peut-être aussi de meurtre. Et, rappelons-le, aucun des deux ne peut utiliser la force pour empêcher l'autre d'atteindre la bouée car il s'agirait là d'un acte d'agression physique contre la personne[201].

A l'encontre de notre théorie, on peut soulever l'objection suivante. C'est à partir des conditions dans lesquelles l'homme survit et s'épanouit dans le monde que l'on peut déduire une théorie des Droits de propriété et même l'idée fondamentale de la propriété de soi. Par conséquent, dans les circonstances extrêmes ou un homme se trouve confronté à l'alternative de sauver sa peau ou bien de violer les Droits du propriétaire d'un canot de sauvetage (ou de son premier occupant, comme dans notre exemple ci-dessus), il est ridicule d'espérer qu'il sacrifie sa vie au nom de l'abstraction des Droits de propriété. A partir de ce genre de raisonnement, plusieurs libertariens, qui croient généralement aux Droits de propriété, les laissent saper par la morale de circonstance qui justifie qu'un homme porte atteinte au Droit de propriété ou même à la vie d'autrui si la mort est sa seule autre option ; d'où ils déduisent que les Droits de propriété ont, dans ce genre de circonstances, cessé d'exister.

Les libertariens partisans de cette morale de circonstance commettent l'erreur de confondre ce qui est moral pour une personne qui se trouve être dans une telle situation tragique avec la question tout à fait différente de savoir si arracher par la force une bouée de sauvetage à quelqu'un peut être qualifié de violation de sa propriété. En effet, dans notre construction d'une théorie de la liberté et de la propriété, c'est-à-dire d'une éthique "politique", nous ne sommes pas concernés par tous les problèmes de morale personnelle. Savoir s'il est moral ou immoral de mentir, d'être bon, de développer ses facultés, d'être serviable ou mesquin avec ses voisins, sont des questions qui ne nous concernent pas. Notre propos actuel concerne les seules questions des normes politiques, en relation avec le domaine légitime de la violence, la sphère des Droits ainsi que la définition du crime et de l'agression. Il n'appartient pas à nos préoccupations présentes ni au domaine propre d'une éthique politique, de déterminer s'il est immoral ou non que Tartempion — le malheureux qui a été repoussé par le propriétaire du canot de sauvetage ou de la poutre — s'empare d'une autre place par la force, ou s'il ne devrait pas plutôt mourir en héros[202]. L'idée fondamentale est celle-ci : *même si* le moraliste libertarien opportuniste peut soutenir que, étant données les circonstances tragiques, Tartempion doit jeter quelqu'un par-dessus bord pour sauver sa propre vie, celui-ci commet néanmoins une transgression des Droits de propriété voire un meurtre contre la personne expulsée. Par conséquent, même si on prétend que notre naufragé devrait essayer de sauver sa vie en accaparant de force une place dans le canot de

sauvetage, il demeurerait, dans notre perspective, passible de poursuites criminelles pour violation de la propriété d'autrui voire aussi pour meurtre. Tartempion ayant été reconnu coupable, le propriétaire du canot de sauvetage ou l'héritier de la personne jetée par-dessus bord aurait le Droit de lui pardonner à cause des circonstances très inhabituelles, mais il serait aussi parfaitement dans son Droit de n'accorder aucune grâce et d'exécuter la punition avec toute la rigueur permise par le Droit. Ce qui nous intéresse ici, une fois encore, ce sont les Droits en cause, et non de savoir si leur détenteur décidera de les exercer ou non. Notre théorie veut que le propriétaire, la victime ou ses ayants droit, aient le pouvoir de poursuivre et d'infliger une juste punition à l'agresseur. L'approche circonstancielle est erronée en ce qu'elle confond les questions de morale personnelle (que *doit* faire Tartempion ?) et les Droits en cause. Par conséquent, le Droit de propriété demeure absolu même dans les situations tragiques de sauve-qui-peut.

De plus, si Dupont, propriétaire du canot de sauvetage, est agressé par, disons, Durand, il a le Droit non seulement de le poursuivre par la suite, mais aussi d'employer la force contre lui pour repousser l'agression sur-le-champ. Si Durand recourt à la force pour embarquer le premier dans le canot de sauvetage, Dupont ou les gardes qu'il emploie ont certainement le Droit de repousser cette intrusion par la force[203].

Résumons-nous. Notre théorie continue de s'appliquer dans des cas extrêmes. Un homme qui commet une agression contre la personne ou la propriété d'autrui pour sauver sa propre vie agit peut-être moralement, ou peut-être ne le fait-il pas. Mais cette question ne fait pas partie du propos de cet ouvrage. Que son action soit morale ou immorale selon certains critères, il demeure quand même un criminel qui transgresse la propriété d'autrui, et sa victime est dans son Droit quand elle repousse l'agression par la force et intente par la suite des poursuites pénales contre son agresseur.

Chapitre 21. Les Droits des animaux

Une nouvelle mode se répand depuis quelque temps qui consiste à étendre le concept de Droits aux animaux et à affirmer que ceux-ci disposeraient de tous les Droits des hommes, et qu'il serait donc illégitime — c'est-à-dire qu'aucun homme n'aurait le Droit — de les tuer ou de les manger.

Cette thèse soulève évidemment un grand nombre de difficultés, dont celle d'établir un critère pour choisir entre les animaux à inclure dans la sphère des Droits et ceux qui en sont exclus. (Par exemple, peu de théoriciens iraient aussi loin qu'Albert Schweitzer, qui niait à quiconque le Droit d'écraser une blatte. Et s'il fallait que la théorie s'applique non seulement aux êtres conscients mais à tous les êtres vivants, bactéries et plantes comprises, la race humaine s'éteindrait rapidement.)

Cependant, le vice essentiel de la doctrine des "Droits des animaux" est plus fondamental et d'une portée plus grande[204]. En effet, l'affirmation des Droits de l'homme ne relève pas de l'émotivité ; si les individus ont des Droits, ce n'est pas pas parce que nous "sentons" qu'il doit en être ainsi, mais parce que l'examen rationnel de la nature de l'homme et de l'univers le démontre. Autrement dit, l'homme a des Droits parce que ce sont des Droits *naturels*. Ils sont ancrés dans la nature de l'homme : dans sa capacité individuelle de poser des choix conscients, dans la nécessité pour lui d'employer sa raison et son énergie pour adopter des objectifs et des valeurs, pour appréhender le monde, pour poursuivre ses fins de survie et de prospérité, dans sa capacité et son besoin de communiquer, d'interagir avec d'autres êtres humains et de participer à la division du travail. Bref, l'homme est un animal rationnel et social. Aucun autre animal, aucun autre être ne possède le même faculté de raisonner, de poser des choix conscients, de transformer son milieu aux fins de sa prospérité, de participer consciemment à la société et à la division du travail.

Par conséquent, si les Droits naturels, comme nous l'avons dit et redit, sont absolus, il est un sens, mais un seul, dans lequel on doit les considérer comme relatifs : ils sont relatifs à l'espèce humaine. Une éthique des Droits pour l'humanité signifie précisément qu'elle s'applique à tous les hommes, sans distinction de race, de croyances, de couleur ou de sexe, mais à l'espèce humaine exclusivement. La Bible a raison de dire que l'homme a reçu — en Droit naturel, on dirait qu'il *détient* — la capacité de dominer toutes les espèces de la terre. Le Droit naturel est nécessairement lié à l'espèce.

Pour nous persuader que le concept d'éthique de l'espèce fait partie de la nature de l'univers, il suffit d'observer ce que font les autres espèces dans la nature. Ce n'est pas seulement une plaisanterie que de relever le fait que les animaux, eux, ne respectent pas les prétendus Droits de leurs semblables ; que, dans l'état de l'univers, la condition de toutes les espèces naturelles veut qu'elles survivent en mangeant d'autres espèces. Entre les diverses espèces, la survie est question de dents et de griffes. Il serait sans nul doute absurde d'affirmer que le loup est "mauvais" parce qu'il passe sa vie à dévorer et "agresser" les agneaux, les poules, etc. Le loup n'est pas un être

méchant qui “commet des agressions” contre les autres espèces ; il ne fait que suivre la loi naturelle de sa propre survie. Il en est de même pour l’homme. Dire que l’homme commet des “agressions” contre les vaches est aussi insensé que de dire des loups qu’ils “commettent des agressions” contre les moutons. Et si un homme tue le loup qui l’a attaqué, il serait absurde de dire que le loup était un “méchant agresseur” ou qu’il a été “puni” pour son crime. C’est pourtant bien ce qu’impliquerait d’étendre aux animaux l’éthique des Droits naturels. Les concepts de Droits, de crime ou d’agression ne s’appliquent qu’aux actions des hommes envers d’autres hommes.

Que dire du problème du martien ? S’il arrivait qu’un jour nous rencontrions des êtres d’une autre planète, devrait-on leur reconnaître, à eux, les Droits des êtres humains ? La réponse est que cela dépendrait de leur nature. Si nos martiens hypothétiques étaient semblables à l’homme — conscients, rationnels, capables de communiquer avec nous et de participer à la division du travail —, on peut penser qu’ils seraient eux aussi détenteurs des Droits actuellement réservés aux humains domiciliés sur notre planète[205]. Imaginons au contraire que nos martiens possèdent les attributs et la nature des vampires de la légende, et qu’ils ne puissent survivre qu’en se nourrissant de sang humain. Dans ce cas, aussi intelligents qu’ils soient, ils seraient nos ennemis mortels et nous ne pourrions les considérer comme titulaires des mêmes Droits que l’humanité. Ennemis mortels, encore une fois, non pas parce qu’ils seraient de méchants agresseurs, mais simplement parce que les conditions et exigences de leur nature les mettraient inéluctablement en état de conflit avec les nôtres.

Ainsi est-elle à peu près juste, cette boutade selon laquelle “nous reconnaîtrons les Droits des animaux quand ils les réclameront”. Le fait que, de toute évidence, les animaux sont incapables de pétitionner pour leurs “Droits” relève de leur nature et constitue une partie de l’explication du fait qu’ils ne sont pas équivalents à l’être humain et ne possèdent pas ses Droits[206]. Et à l’objection que les bébés ne peuvent pétitionner davantage, la réponse est que les bébés sont de futurs adultes humains, ce que les animaux ne sont certes pas[207],[208].

Troisiéme partie : L'Etat contre la liberté

Chapitre 22. La nature de l'Etat

Dans cet ouvrage, nous avons jusqu'à présent développé une théorie de la liberté et des Droits de propriété, et établi les grandes lignes du code juridique nécessaire pour défendre ces Droits. Que dire du gouvernement, de l'Etat ? Quelles sont ses fonctions propres, le cas échéant ? La plupart des gens et des théoriciens politiques croient que reconnaître l'importance, parfois vitale, d'un activité particulière de l'Etat — par exemple l'élaboration d'un système de lois — implique *ipso facto* la nécessité de l'Etat lui-même. Or, si on ne peut nier que les hommes de Etat accomplissent plusieurs tâches importantes et nécessaires, de la loi à la poste en passant par la police, les pompiers, la construction et l'entretien des rues, cela ne démontre absolument pas que les hommes de l'Etat soient *les seuls* à pouvoir remplir ces fonctions ou même qu'ils les remplissent à peu près bien.

Imaginons plusieurs marchands de frites dans un même quartier. Un jour, l'un d'entre eux, le dénommé Beulemans, chasse tous ses concurrents par la force et donc, établit par la violence un monopole de la vente des frites sur son territoire. La violence de Beulemans dans l'établissement et le maintien son monopole est-elle *essentielle* pour l'approvisionnement du quartier en frites ? A l'évidence, non. Car non seulement il y avait des concurrents auparavant, non seulement on verrait apparaître des concurrents potentiels dès que Beulemans aurait atténué son emploi de la violence et de l'intimidation, mais, bien plus, la science économique démontre que ce monopole coercitif ne rendra pas efficacement les services que l'on attend de lui. Protégé de la concurrence par la force, Beulemans peut se permettre d'être trop cher et inefficace dans l'offre de ses services puisque les consommateurs n'ont pas d'autre choix[209]. Et si un mouvement apparaissait pour réclamer l'abolition du monopole violent imposé par Beulemans, il y aurait vraiment peu de gens pour s'y opposer en prétendant que les abolitionnistes conspirent pour priver les consommateurs des frites qu'ils aiment tant.

Or, l'Etat n'est rien d'autre que notre Beulemans hypothétique à un niveau gigantesque et totalitaire. Tout au long de l'histoire, des groupes d'hommes, s'étant attribués le nom de "gouvernement" ou d'"Etat" ont tenté — généralement avec succès — d'obtenir par la violence un monopole sur les postes de commandement de l'économie et de la société. Les hommes de l'Etat se sont notamment arrogés un monopole violent sur les services de la police et de l'armée, sur la loi, sur les décisions des tribunaux, sur la monnaie et le pouvoir de battre monnaie, sur les terrains non utilisés (le "domaine public"), sur les rues et les routes, sur les rivières et les eaux territoriales, et sur les moyens de distribuer le courrier. Le contrôle du sol et des transports représente depuis longtemps un moyen commode pour contrôler l'ensemble de la société et, dans plusieurs pays, les routes ont d'abord été construites pour faciliter le déplacement des troupes de l'Etat. Le contrôle sur la production de monnaie permet de garnir facilement et rapidement les coffres des hommes de l'Etat, lesquels font en sorte qu'aucun concurrent ne vienne contester leur monopole dans la fabrication

de fausse monnaie. Le monopole de la poste a longtemps fourni aux hommes de l'Etat un bon moyen de surveiller toute forme d'opposition qui risquerait de devenir subversive. A la plupart des époques, les hommes de l'Etat ont aussi maintenu un contrôle étroit sur la religion, généralement en consolidant avec une Eglise d'Etat une alliance mutuellement avantageuse, les hommes de l'Etat accordant aux prêtres pouvoir et richesse et l'Eglise enseignant à la population assujettie le devoir divin d'obéir à César. Maintenant que la religion a perdu la plus grande partie du vaste pouvoir social qu'elle détenait, les hommes de l'Etat consentent souvent à lui laisser la paix et se rabattent sur des alliances moins formelles mais de même nature avec des intellectuels laïcs. Dans un cas comme dans l'autre, les hommes de l'Etat utilisent leur contrôle des leviers de la propagande pour persuader leurs sujets d'obéir à leurs dirigeants et même de les glorifier.

Mais le monopole décisif des hommes de l'Etat demeure celui qu'ils exercent sur l'emploi de la violence, c'est-à-dire leur contrôle de la police, de l'armée et des tribunaux, lieu du pouvoir ultime de décision dans les conflits portant sur des contrats ou des agressions. Le contrôle de la police et de l'armée joue un rôle particulièrement important dans l'exercice et l'exécution de tous les autres pouvoirs des hommes de l'Etat, y compris le pouvoir essentiel d'extorquer leurs revenus par la force.

Car il existe un pouvoir essentiel qui est inséparable de la nature de l'appareil d'Etat. Tout individu vivant en société (à l'exception des malfaiteurs reconnus ou occasionnels, comme les voleurs et les braqueurs de banques) obtient ses revenus par des méthodes volontaires : soit en vendant des biens ou services aux consommateurs, soit en recevant des dons volontaires (legs, héritages, etc.). *Il n'y a que les hommes de l'Etat* qui obtiennent leurs revenus par la contrainte, en ~~b~~randissant la menace d'affreuses punitions au cas où l'argent ne viendrait pas. On appelle "impôt" cette violence, bien qu'elle ait porté le nom de "tribut à des époques moins normalisées. L'impôt est un vol, purement et simplement, même si ce vol est commis à un niveau colossal, auquel les criminels ordinaires n'oseraient prétendre. C'est la confiscation par la violence de la propriété de leurs sujets par les hommes de l'Etat.

Que le lecteur sceptique tente l'expérience très instructive de formuler une définition de l'impôt qui ne s'applique pas *également* au vol. Tout comme le voleur, l'homme de l'Etat exige l'argent à la pointe du fusil ; car si le contribuable refuse de payer, ses biens seront saisis par la force, s'il lui prend envie de résister à cette prédation, il sera arrêté et, s'il résiste toujours, abattu. Les apologistes de l'Etat, il est vrai, soutiennent que l'impôt serait, "en fait", volontaire. Il suffit, pour réfuter cette thèse, de se demander ce qui arriverait si les hommes de l'Etat renonçaient à leurs impositions et se contentaient de demander des contributions volontaires. Y a-t-il quelqu'un qui pense *vraiment* que le Trésor public verrait toujours affluer des fonds comparables aux phénoménales recettes de l'Etat actuel ? On soupçonne que même les théoriciens qui croient que les peines n'ont pas d'effet dissuasif répondraient que non. Le grand économiste Joseph Schumpeter avait raison de dire nettement que "la théorie qui conçoit les impôts comme l'analogue des cotisations à un club ou l'achat des services, disons, d'un médecin, ne fait que prouver à quel point cette branche de la science sociale est éloignée des habitudes de pensée scientifiques"[210].

Il y a eu récemment des économistes pour défendre la thèse de “l’impôt-en-réalité-volontaire”, en soutenant qu’il constitue un mécanisme assurant à chacun que tout le monde contribue à ce qui est désiré à l’unanimité. Par exemple, on postule que tous les habitants d’une région souhaitent la construction d’un barrage par les pouvoirs publics ; or, si X et Y contribuent volontairement au financement du projet, ils ne sont pas certains que Z et W, eux, n’esquiveront pas leur responsabilité. C’est pourquoi tous les individus, X, Y, Z, W... qui veulent apporter leur contribution au financement de l’ouvrage *s’entendent* pour se contraindre mutuellement à le faire au moyen de l’impôt. Donc, l’impôt ne serait pas vraiment *imposé*. C’est une thèse qui fourmille d’erreurs de raisonnement. Premièrement, l’antinomie essentielle entre le volontaire et le coercitif demeure : ce n’est pas parce qu’elle serait exercée par tous contre tous, que la coercition en deviendrait pour autant “volontaire”. Deuxièmement, même dans l’hypothèse où chaque individu voudrait contribuer au financement du barrage, on n’a aucun moyen de s’assurer que l’impôt perçu auprès de chacun ne dépasse pas ce qu’il serait disposé à payer volontairement si tous les autres contribuaient. Il se peut ainsi que les hommes de l’Etat aient volé 10 000 francs à Dupont alors qu’il n’aurait pas été disposé à payer plus de 5 000 francs. C’est *précisément parce que* l’impôt est obligatoire qu’il n’y a pas de procédure garantissant que la contribution de chacun correspondra à ce qu’il est vraiment disposé à payer (comme cela se fait automatiquement sur le marché libre). Dans la société libre, le consommateur qui achète volontairement un téléviseur de 2 000 francs *démontre* par cet acte libre que le téléviseur vaut davantage pour lui que les 2 000 francs qu’il a cédés en échange ; bref, le paiement des 2 000 francs est volontaire. Ou encore, celui qui, dans la société libre, paie une cotisation annuelle de 1 000 francs pour adhérer à un club révèle qu’il évalue les avantages de l’adhésion à au moins ce montant. Or, dans le cas de l’impôt, la soumission d’un homme à la menace de la force ne révèle aucune préférence libre pour ses avantages.présumés. Troisièmement, l’argument va bien au-delà de ce qu’il prouve. En effet, l’arme du financement par l’impôt peut servir à augmenter l’offre de n’importe quoi, et pas seulement les services d’un barrage. Imaginons un pays où l’impôt financerait l’Eglise catholique, qui atteindrait sans aucun doute une taille plus grande que ne lui permettent des contributions volontaires. Pourrait-on soutenir que cette Eglise d’Etat est “en fait” volontaire, que chacun veut forcer tous les autres à payer sa dîme afin que personne ne triche avec son “devoir” ? Quatrièmement, la thèse de l’impôt “volontaire” n’est que du mysticisme. Comment peut-on être certain, sur la base de pareil sophisme, que chacun “en fait” paie ses impôts volontairement ? Qu’en est-il des gens — les écologistes, disons — qui s’opposent aux barrages en tant que tels ? Leur contribution est-elle “réellement” volontaire ? La contribution forcée d’un protestant ou d’un athée à l’Eglise catholique serait-elle, elle aussi, volontaire ? Et que dire du nombre croissant d’anarchistes dans notre société, qui s’opposent par principe à toute activité de l’Etat ? De quelle manière pourrait-on faire passer leurs impôts pour “en réalité volontaires” ? Le fait est que l’existence dans le pays d’au moins *un* libertarien ou anarchiste suffit en soi à détruire la thèse des impôts prétendus “en réalité volontaires”.

On soutient également que, dans les Etats démocratiques, le fait de *voter* ferait que le gouvernement, ses pompes et ses oeuvres seraient bel et bien “acceptés”. Argument populaire qui est, une fois encore, fallacieux.

D'abord, même si la majorité de la population approuvait spécifiquement toutes les actions des hommes de l'Etat et chacune d'entre elles, on n'aurait là qu'une tyrannie de la majorité et non pas une suite d'actions voulues par chaque personne dans le pays. Un meurtre est un meurtre, un vol est un vol, qu'ils soient commis par un homme contre un autre, ou par un groupe, ou même par la majorité de la population dans un territoire donné. Que la majorité appuie ou cautionne le vol ne change rien à la nature criminelle de l'acte ni à la gravité de l'injustice. Autrement, nous devrions admettre, par exemple, que les Juifs assassinés par le gouvernement nazi démocratiquement élu n'ont pas été victimes de meurtre mais se sont en fait "suicidés volontairement" — implication grotesque mais pourtant logique, de la doctrine qui prétend que la démocratie établit le consentement. Deuxièmement, dans un régime représentatif par opposition à une démocratie directe, les gens votent non pour des mesures particulières mais pour des "représentants" qui mettent en avant des propositions globales, à la suite de quoi lesdits "représentants" font ce qu'ils veulent jusqu'à l'expiration de leur mandat. Il est évident que ces prétendus "représentants" ne correspondent en rien à ce qu'indique leur titre : dans une société libre, chaque mandant embauche individuellement ses propres mandataires ou représentants, qu'il peut ensuite *congédier* à sa guise. Lysander Spooner l'avait bien écrit :

"Ils (les élus) ne sont ni nos employés, ni nos mandataires, ni nos représentants légaux, et pas davantage nos délégués. (En effet) nous n'assumons pas la responsabilité de leurs actes. Si un homme est mon employé, mon mandataire ou mon représentant légal, j'accepte nécessairement d'être responsable de tout ce qu'il fait dans la limite du pouvoir que je lui ai confié. Si je lui ai confié un pouvoir sur d'autres personnes que moi-même ou sur leurs biens, en tant que mon délégué, que ce pouvoir soit absolu ou très partiel, je suis *ipso facto* responsable vis-à-vis de ces autres personnes de tous les torts qu'il pourrait leur faire, aussi longtemps qu'il agit dans la limite des pouvoirs que je lui ai accordés. Mais il n'existe aucun individu que les décisions du Congrès aurait lésé dans sa personne ou sa propriété, qui puisse aller trouver les électeurs individuels et leur intenter une action en responsabilité pour les actes de leurs prétendus mandataires et délégués. Ce fait est la preuve que ces prétendus représentants du peuple, ceux de tout le monde, ne sont en réalité mandatés par personne"[211].

De plus, le vote ne peut prétendre, de par sa nature même, instituer le gouvernement de la majorité et encore moins le consentement volontaire à l'Etat. Aux Etats-Unis, par exemple, moins de 40 % des électeurs prennent la peine d'aller voter ; parmi ceux-ci, il se peut que 21 % votent pour un candidat, alors que 19 % votent pour l'autre. Or une proportion de 21 % ne représente guère le règne de la majorité et encore moins le consentement libre de tous. (En un certain sens, et sans égard à la démocratie ou aux élections, la "majorité" soutient toujours le gouvernement au pouvoir. Nous y reviendrons plus bas.) Enfin, comment se fait-il que les impôts soient exigés de tout un chacun, que l'on ait voté ou non et, plus spécifiquement, que l'on ait voté pour le candidat heureux ou malheureux ? Comment peut on interpréter l'abstention ou le vote pour le candidat battu comme une approbation des actions du gouvernement élu ?

Même pour ceux qui participent au scrutin, le fait de voter ne représente pas

davantage un consentement volontaire à l'Etat. Lisons les fortes pages de

Spooner"En fait, il n'y a pas de raison d'interpréter le fait que les gens votent bel et bien comme une preuve de leur approbation. Il faut au contraire considérer que, sans qu'on lui ait demandé son avis, un homme se trouve encerclé par les hommes d'un Etat auquel il n'a pas le pouvoir de résister ; des hommes d'un Etat qui le forcent à verser de l'argent, à exécuter des tâches et à renoncer à l'exercice d'un grand nombre de ses Droits naturels, sous peine de lourdes punitions. Il constate aussi que les autres exercent cette tyrannie à son égard par l'utilisation qu'ils font du bulletin de vote. Il se rend compte ensuite que s'il se sert à son tour du bulletin en question, il a quelque chance d'atténuer leur tyrannie à son endroit, en les soumettant à la sienne. Bref, il se trouve malgré lui dans une situation telle que s'il use du bulletin de vote, il a des chances de faire partie des maîtres, alors que s'il ne s'en sert pas il deviendra à coup sûr un esclave. Il n'a pas d'autre alternative que celle-là. Pour se défendre, il en choisit le premier terme. Sa situation est analogue à celle d'un homme qu'on a mené de force sur un champ de bataille, où il doit tuer les autres, s'il ne veut pas être tué lui-même. Ce n'est pas parce qu'un homme cherche à prendre la vie d'autrui pour sauver la sienne au cours d'une bataille qu'il faut en inférer que la bataille serait le résultat de son choix. Il en est de même des batailles électorales, qui ne sont que des substituts à la guerre ouverte. Est-ce parce que sa seule chance de s'en tirer passe par l'emploi du bulletin de vote qu'on doit en conclure que c'est un conflit où il a choisi d'être partie prenante ? Qu'il aurait de lui-même mis en jeu ses propres Droits naturels contre ceux des autres, à perdre ou à gagner selon la loi du nombre ?"

"On ne peut douter que les plus misérables des hommes, soumis à l'Etat le plus oppressif de la terre, se serviraient du bulletin de vote si on leur en laissait l'occasion, s'ils pouvaient y voir la moindre chance d'améliorer leur sort. Mais ce n'en serait pas pour autant la preuve qu'ils ont volontairement mis en place les hommes de l'Etat qui les opprime, ni qu'ils l'acceptent en quoi que ce soit" .[212]

Si l'impôt, payé sous la contrainte, est impossible à distinguer du vol, il s'ensuit que l'Etat, qui subsiste par l'impôt, est une vaste organisation criminelle, bien plus considérable et efficace que n'importe quelle mafia "privée" ne le fut jamais. Son caractère criminel devrait sauter aux yeux non seulement en vertu de la théorie de l'injustice et des Droits de propriété exposée dans ce livre mais aussi pour les gens ordinaires, qui ont toujours considéré que le vol était un délit. Comme nous l'avons vu plus haut, le sociologue allemand Franz Oppenheimer a bien résumé la situation en notant qu'il y a deux méthodes, et deux seulement, pour acquérir des biens dans la société : (1) la production et l'échange volontaire avec les autres — la méthode du marché libre ; (2) l'expropriation violente de la richesse produite par autrui. Cette dernière méthode est celle de la violence et du vol. La première est à l'avantage toutes les parties en cause ; la seconde profite à la bande ou à la classe des pillards aux dépens de leurs victimes. Non sans pertinence,Oppenheimer appelle "moyens économiques" la première méthode d'obtention de la richesse et "moyens politiques" la seconde. Il définit ensuite brillamment l'Etat comme "l'organisation des moyens politiques"[213].

On ne trouve nulle part une définition plus forte ni plus lumineuse de l'essence criminelle de l'Etat que dans ce passage de Lysander Spooner :

"Il est vrai que d'après la *théorie* de notre constitution, tous les impôts seraient versés volontairement ; que notre Etat est une compagnie d'assurance mutuelle, résultant de contrats que les gens auraient volontairement passés les uns avec les autres"...

"Cette théorie de l'Etat n'a cependant rien à voir avec la réalité pratique. Le fait est que les hommes de l'Etat, tout comme un bandit de grand chemin, vont trouver les gens pour leur dire 'la bourse ou la vie'. Et c'est sous la menace de cette violence que l'on paie un grand nombre d'impôts, sinon la plupart d'entre eux".

"Il est de fait que les hommes de l'Etat ne se mettent pas en embuscade sur le bord des routes isolées pour sauter sur un quidam, lui coller un pistolet sur la tempe et se mettre à lui faire les poches. Mais le vol à main armée n'en est pas moins un vol à main armée, et il est bien plus ignoble et honteux".

"Le bandit assume seul pour lui-même la responsabilité, le danger et la nature criminelle de son acte. Il ne prétend pas avoir un 'Droit' légitime sur votre argent, ni qu'il entend le dépenser pour votre bien. Il ne cherche pas à se faire passer pour autre chose qu'un voleur. Il n'a pas assez d'impudence en réserve pour prétendre être seulement un 'protecteur', ni qu'il ne s'empare de l'argent des gens contre leur volonté que pour avoir les moyens de 'protéger' ces voyageurs inconscients, qui se sentent parfaitement capables de se protéger eux-mêmes ou qui n'apprécient pas son mode particulier de protection. Il est bien trop sensé pour oser faire des déclarations de cette espèce. En plus, une fois qu'il a pris votre argent, il vous laisse tranquille, ce que vous souhaitiez de lui. Il ne persiste pas à vous suivre malgré vous tout au long de la route, dans l'idée qu'il est votre 'souverain' de plein Droit, du fait de la 'protection' qu'il vous procure. Il ne pousse pas ladite 'protection' jusqu'à vous ordonner de vous prosterner et de le servir ; vous demandant de faire ceci, vous interdisant de faire cela. Vous volant toujours davantage d'argent, aussi souvent qu'il le trouve conforme à son intérêt ou à son bon plaisir ; en vous traitant de rebelle, de traître et d'ennemi de votre patrie, et en vous fusillant sans merci si vous contestez son autorité ou résistez à ses exigences. C'est un homme bien trop droit pour se rendre coupable de telles impostures, de tels affronts et de telles vilenies. Bref, il n'essaie pas, en plus de vous avoir volé, de faire de vous sa dupe et son esclave"[214].

Il est instructif de se demander pourquoi les hommes de l'Etat, au contraire du brigand, ne manquent jamais de s'envelopper dans un discours de légitimité, pourquoi il faut qu'ils se laissent aller à toutes les hypocrisies exposées par Spooner. La réponse est que le brigand n'est pas un membre visible, permanent, légal ou accepté de la société, et encore moins un personnage en vue. Il doit toujours chercher à échapper à ses victimes ou aux hommes de l'Etat eux-mêmes. Or l'Etat, lui, n'est pas, comme les autres bandes de brigands, traité comme une organisation criminelle : bien au contraire, ses protégés occupent généralement des positions de haut rang dans la société. Ce statut permet aux hommes de l'Etat de se faire entretenir par leurs victimes tout en obtenant le soutien de la majorité d'entre elles ou,

du moins, leur résignation devant l'exploitation dont elles sont victimes. Et la fonction des valets et alliés idéologiques des hommes de l'Etat est précisément de faire croire à la population que l'Empereur est bien habillé. Autrement dit, il revient aux idéologues d'expliquer comment, alors qu'un vol commis par une personne ou un groupe est mauvais et criminel, la même action commise par les hommes de l'Etat n'est *plus* du vol mais participe d'une activité légitime et même vaguement sanctifiée qui est dite "prélèvement obligatoire". Il leur revient d'accréditer l'idée qu'un meurtre commis par une ou plusieurs personnes ou par des groupes est une action mauvaise qui doit être punie, mais que lorsque ce sont les hommes de l'Etat qui tuent, il ne s'agit pas d'assassinat mais d'une activité admirable que l'on connaît sous le nom de "guerre" ou de "répression de la subversion intérieure". Ils doivent expliquer que si l'enlèvement et l'esclavage sont mauvais et que la loi doit les interdire quand ils sont le fait d'individus ou de groupes privés, quand, à l'inverse, ce sont les hommes de l'Etat qui commettent de tels actes il ne s'agit pas d'enlèvement ni d'esclavage mais de "service militaire" devenu nécessaire au bien commun voire conforme aux injonctions de la morale elle-même. Les idéologues de l'étatisme ont pour fonction de tisser les faux habits de l'empereur, de faire admettre à la population un système de deux poids et deux mesures, vu que lorsque les hommes de l'Etat commettent le pire des crimes, en fait ce *n'en est pas un,* mais quelque chose d'autre, qui est nécessaire, juste, vital et même -à d'autres époques- conforme à la volonté même de Dieu. Le succès immémorial des idéologues de l'Etat dans cette entreprise représente peut-être la plus grande supercherie de l'histoire de l'humanité.

L'idéologie a toujours été essentielle à la survie de l'Etat comme le montre son utilisation systématique depuis les anciens empires d'Orient. Bien sûr, le *contenu* de l'idéologie varie selon les époques, les conditions et les cultures. Dans le despotisme oriental, l'Eglise officielle considérait souvent l'Empereur comme un dieu ; à notre époque plus profane, l'argument est devenu celui de l'"intérêt général" ou du "bien public". Mais le *but* est toujours le même : convaincre la population que l'Etat ne représente pas, comme on serait porté à le croire, la criminalité sur une échelle gigantesque mais plutôt quelque chose de nécessaire et de vital qui mérite soutien et obéissance. Si l'Etat éprouve un tel besoin d'idéologie, c'est qu'il se fonde toujours, en définitive, sur l'appui de la majorité de la population, qu'il soit "démocratie", dictature ou monarchie absolue. Cet appui n'est rien d'autre que l'acceptation du système par la majorité (et non pas, répétons le, par chaque individu), qui consent à payer l'impôt, à se battre sans trop rechigner dans les guerres voulues par les hommes de l'Etat, à se soumettre à ~~ses~~ leurs réglementations et décrets. Point n'est besoin d'un enthousiasme actif pour garantir l'efficacité de cet appui, la résignation passive suffit. Mais l'appui est nécessaire. Car si la population était vraiment persuadée que l'Etat est illégitime, qu'il n'est ni plus ni moins qu'une immense bande de gangsters, il s'effondrerait rapidement et ne serait rien de plus qu'une mafia parmi d'autres. D'où la nécessité des idéologues stipendiés par les hommes de l'Etat et aussi de la complicité séculaire avec les intellectuels de Cour qui ressassent l'apologie de la domination étatique.

Dans son *Discours de la servitude volontaire,* Etienne de La Botie fut au XVIè siècle le premier théoricien politique des temps modernes à observer que tout Etat repose sur le consentement de la majorité. Il constata que

l'Etat tyrannique est toujours composé d'une minorité de la population et que, par conséquent, le maintien de son despotisme repose forcément sur la reconnaissance de sa légitimité par la majorité exploitée, sur ce que l'on appellera plus tard "l'ingénierie du consentement". Deux cents ans après La Botie, David Hume — bien qu'il ne fût guère libertarien — proposa une analyse similaire[215]. Répliquera-t-on que l'efficacité des armes modernes permet à une force minoritaire de maintenir continuellement sous sa coupe une majorité hostile ? C'est ignorer le fait que ces armes peuvent être aussi entre les mains de la majorité, et que les forces armées de la minorité peuvent se mutiner et prendre parti pour la foule.

Ainsi, le besoin continuel d'une idéologie convaincante a toujours incité les hommes de l'Etat à attirer dans leur giron les intellectuels qui font l'opinion. Aux époques antérieures, les intellectuels étaient les prêtres, d'où notre remarque sur la très vieille alliance entre le Trône et l'Autel, entre l'Eglise et l'Etat. De nos jours, les économistes "scientifiques" et "positifs" et les "conseillers à la sécurité nationale" notamment jouent un rôle idéologique semblable au service du pouvoir des hommes de l'Etat.

Dans le monde moderne — où une Eglise d'Etat n'est plus possible —, il est particulièrement important pour les hommes de l'Etat de s'assurer le contrôle de l'éducation afin de façonner l'esprit de leurs sujets. Non seulement ils influencent l'Université par leurs nombreuses subventions ainsi que les institutions qu'ils possèdent, mais ils contrôlent aussi l'éducation primaire et secondaire grâce à l'institution universelle de l'école publique, aux procédures d'agrément ou contrats d'association imposées aux écoles privées, à l'obligation scolaire, etc. Ajoutons à cela le contrôle à peu près total des hommes de l'Etat sur la radio et la télévision — soit par la propriété étatique pure et simple comme dans la plupart des pays soit, comme aux Etats-Unis, par la nationalisation des ondes et le système des autorisations d'émettre octroyées par un organisme fédéral pour régenter le Droit d'utiliser les fréquences et autres canaux de l'espace hertzien.[216].

Ainsi, les hommes de l'Etat violent-ils *nécessairement,* de par leur nature même, les lois morales généralement admises et respectées par la plupart des gens, qui conviennent du caractère injuste et criminel du meurtre et du vol. Les coutumes, les règles et les lois de toutes les sociétés condamnent ces actes. Malgré sa puissance séculaire, l'Etat est donc toujours vulnérable. Il importe donc d'éclairer la population sur la vraie nature de l'Etat, de l'amener à prendre conscience que les hommes de l'Etat transgressent les prohibitions communes contre le vol et le meurtre, qu'ils violent nécessairement les règles communes du Droit pénal et de la morale.

Nous avons bien vu que les hommes de l'Etat ont besoin des intellectuels ; mais pourquoi les intellectuels ont-ils besoin des hommes de l'Etat ? En termes clairs, c'est parce que les intellectuels, dont les services correspondent rarement à une demande impérieuse de la masse des consommateurs, trouvent pour leurs talents un "marché" mieux assuré auprès des hommes de l'Etat. Ces derniers peuvent leur accorder un pouvoir, un statut et des revenus qu'ils sont généralement incapables de se procurer par l'échange volontaire. Au cours des siècles, un grand nombre d'intellectuels (pas tous, cependant) ont recherché le Pouvoir, la réalisation de l'idéal platonicien du "philosophe-roi". Entendez le cri du coeur poussé par le professeur Needham, grand érudit marxiste, s'inscrivant en faux

contre la verte critique que Karl Wittfogel,faisait de l'alliance entre l' Etat et les intellectuels dans le despotisme oriental : "Cette civilisation attaquée si âprement par le professeur Wittfogel donnait des postes de fonctionnaires à des poètes et à des savants." Needham ajoute qu'"au cours des époques successives, les empereurs [chinois] furent servis par un grand corps de savants profondément humanistes et désintéressés"[217]. Aux yeux du professeur Needham, cela justifie sans doute l'écrasant despotisme de l'ancien orient.
Mais point n'est besoin de revenir en arrière jusqu'à l'Orient antique ni même aux professeurs de l'Université de Berlin qui, au 19è siècle, proclamaient leur intention de se constituer en "gardes du corps intellectuels de la maison des Hohenzollern"... Dans l'Amérique d'aujourd'hui, nous avons un politologue bien connu, le professeur Richard Neustadt, qui acclame le président des Etats-Unis comme "le seul symbole d'apparence monarchique de l'Union". Voici un conseiller à la sécurité nationale, Townsend Hoopes, qui écrit que "dans notre système constitutionnel, le peuple ne peut se tourner que vers le Président pour définir notre problème de politique étrangère ainsi que les programmes nationaux et les sacrifices qui y apporteront des solutions effectives". Nous avons aussi l'écho qu'en renvoie Richard Nixon, définissant son rôle à la veille de son élection à la présidence : "[Le président] doit articuler les valeurs de la Nation, définir ses objectifs et organiser sa volonté." Dans la conception de Nixon, on retrouve l'idée obsédante formulée par l'universitaire Ernst Huber, dans le contexte de la Loi constitutionnelle du Grand Reich allemand des années trente. Le chef d'Etat, écrivait Huber, "établit les grands objectifs à atteindre et planifie l'emploi de tous les pouvoirs de la Nation pour la réalisation des objectifs communs […] il donne à la vie nationale son vrai but et sa vraie valeur"[218].

Les hommes de l'Etat constituent donc une organisation criminelle qui subsiste grâce à un système permanent imposition-pillage à grande échelle et qui opèrent impunément en se ménageant l'appui de la majorité (et non, répétons-le, de tout un chacun) par une alliance avec un groupe d'intellectuels faiseurs d'opinion, qu'ils récompensent par une participation à l'exercice de leur pouvoir et au partage de leur butin. Mais on doit examiner un autre aspect crucialement important de l'Etat, c'est l'idée implicite selon laquelle l'appareil d'Etat *serait le propriétaire* légitime du territoire sur lequel il exerce sa juridiction. Autrement dit, les hommes de l'Etat s'arrogent un monopole de la force, du pouvoir de décision ultime, sur un territoire donné — plus ou moins grand selon les circonstances historiques et selon ce qu'ils ont pu arracher aux autres Etats. Or c'est uniquement s'il était vrai que les hommes de l'Etat sont propriétaires de leur territoire, qu'on pourrait dire qu'ils ont le Droit d'imposer des règles à ceux qui ont décidé d'y vivre. Les hommes de l'Etat seraient fondés à confisquer ou contrôler la propriété privée pour cette bonne raison qu'il n'y en aurait pas d'autre que la leur, étant eux-mêmes propriétaires exclusifs de la totalité du territoire. Et dans la mesure où les hommes de l'Etat laissent leurs sujets libres de quitter le territoire, on peut dire qu'ils se comportent tout simplement comme un propriétaire établissant des règles pour ceux qui vivent chez lui. (Telle semble être la seule justification du fruste slogan : "l'Amérique, on l'aime ou on la quitte"*, ainsi que de la grande importance généralement accordée au Droit d'émigrer.) Bref, cette doctrine fait des

hommes de l'Etat l'équivalent d'un Roi médiéval, d'un suzerain qui, du moins en théorie, était *propriétaire* de toutes les terres de son domaine. Le fait que les nouvelles ressources ou celles qui n'appartiennent à personne — terre vierges ou lacs — sont revendiquées par les hommes de l'Etat comme leur propriété constitue une manifestation de cette théorie implicite.

Or, la théorie de la première mise en valeur que nous avons esquissée plus haut suffit à détruire ce genre de prétentions de l'appareil étatique. En vertu de quel Droit dans ce bas monde les criminels de l'Etat revendiquent-ils la propriété de leur territoire ? Il est déjà assez scandaleux qu'ils aient accaparé le contrôle ultime des décisions à l'intérieur de ce territoire, en vertu de quoi le territoire tout entier leur appartiendrait-il en propre ?

L'Etat se définit donc comme une organisation caractérisée par l'une ou l'autre des propriétés suivantes ou (comme c'est presque toujours le cas dans la réalité) par les deux à la fois : (1) il obtient ses revenus par la violence physique, c'est-à-dire par l'impôt) ; (2) il acquiert un monopole coercitif de la force et du pouvoir ultime de décision dans un territoire donné. Chacune de ces deux activités essentielles des hommes de l'Etat constitue en soi une agression criminelle et une prédation des Droits légitimes de propriété de leurs sujets (y compris du Droit de propriété sur soi). En effet, la première institue le vol sur une grande échelle, alors que la seconde interdit la libre concurrence des producteurs de sécurité et de décision à l'intérieur du territoire — elle interdit l'achat et la vente libres des services policiers et judiciaires [219]. Elle est donc tout à fait juste, la critique cinglante du théoricien libertarien Albert Jay Nock : "L'Etat revendique et exerce le monopole du crime" dans un territoire donné, il "interdit les assassinats privés mais il organise lui-même le meurtre sur une échelle colossale. Il punit le vol privé, mais il met la main sans scrupule sur tout ce qu'il veut, que ce soit la propriété des citoyens ou celle des étrangers"[220].

Insistons sur le fait que les hommes de l'Etat n'emploient pas seulement la violence pour s'assurer de leurs revenus, embaucher des propagandistes au service de l'extension de leur pouvoir, et pour imposer par la force leur monopole sur des services vitaux comme la protection policière, les pompiers, les transports ou la poste. Ils dirigent aussi plusieurs autres activités dont aucune ne peut prétendre être au service des consommateurs. Leur monopole de la force leur sert à établir, selon les termes de Nock, "un monopole du crime" — c'est-à-dire à contrôler, réglementer et soumettre à la coercition leurs malheureux sujets. Ils vont souvent jusqu'à contrôler leur moralité et leur vie quotidienne. Les recettes qu'ils ont prises par la force, les hommes de l'Etat les utilisent non seulement pour monopoliser et produire inefficacement des services qui sont par ailleurs utiles à la population, mais aussi pour accroître leur propre pouvoir au détriment de leurs sujets, qu'ils exploitent et harcèlent : ils redistribuent à eux-mêmes et à leurs séides le revenu et la richesse de la population, ils contrôlent les habitants de leur territoire, leur donnent des ordres et les soumettent à la contrainte. Dans une société vraiment libre, une société où les Droits de la personnes et de la propriété seraient protégés, l'Etat ne pourrait donc que cesser d'exister. Disparaîtraient avec lui la myriade de ses activités d'intrusion et d'agression et son énorme prédation des Droits de la personne et de la propriété. Au même moment, les services authentiques, qu'il réussit

si mal à produire, seraient ouverts à la libre concurrence selon ce que les consommateurs individuels sont volontairement prêts à payer.

Le ridicule achevé* du conservateur moyen appelant les hommes de l'Etat à faire respecter sa définition personnelle de la morale (par exemple pour interdire la pornographie, sous prétexte d'immoralité) apparaît ainsi en pleine lumière. Sans parler des autres arguments difficiles à réfuter qui condamnent toute morale imposée (aucun acte qui n'est pas librement choisi ne peut être tenu pour vertueux), il est à coup sûr grotesque de confier la moralité publique au groupe de malfaiteurs le plus dangereux de la société, c'est-à-dire les hommes de l'Etat.

Chapitre 23. Les contradictions internes de l'Etat

Un problème majeur quand on discute de la prétendue nécessité de l'Etat est le fait que toutes ces discussions ont lieu dans un contexte où l'Etat existe depuis des siècles, et où le peuple a pris l'habitude de cette domination. L'association cynique de la mort et des impôts dans le dicton populaire qui exprime la certitude nécessaire des deux montre bien que les gens se sont résignés à l'existence de l'Etat, perçu comme un fléau, mais un fléau naturel inéluctable contre lequel il n'y a pas de solution. La poids de l'habitude qui cimente la domination étatique a été relevé dès le 16è siècle dans les écrits de La Botie. Mais comme nous voulons faire jouer la logique contre le poids des habitudes, nous ne devons pas nous contenter de comparer l'Etat que nous connaissons avec une situation inconnue, nous devons plutôt commencer au point social zéro, dans la fiction logique de "l'état de nature", et mettre en balance les arguments en faveur de l'Etat et les arguments pour une société libre.

Imaginons qu'un nombre assez important de personnes viennent soudainement au monde et aient à choisir le type d'organisation sociale sous lequel ils devront vivre. Certains défendent l'opinion suivante (argument typique en faveur de l'Etat) : "si on permet à chacun de nous de demeurer libre sous tous rapports, plus particulièrement si chacun peut détenir des armes et conserve son Droit d'auto-défense, il s'ensuivra une guerre de tous contre tous qui mènera la société au naufrage. Par conséquent, confions nos armes et notre pouvoir ultime de décision, incluant le pouvoir de définir et de faire respecter nos Droits, confions cela à… tenez, à la famille Tartempion là-bas. La famille Tartempion nous protégera contre nos instincts de prédateurs, maintiendra la paix sociale et fera respecter la justice." Est-il possible d'imaginer que quiconque (excepté peut-être la famille Tartempion) envisage un plan aussi absurde ? Il serait réduit au silence par le cri : "Et qui nous protégera contre la famille Tartempion, surtout quand nous serons privés de nos armes ?" Et pourtant, bien que la prétendue légitimité de la famille Tartempion ne découle que de la durée de leur pouvoir, c'est le type d'argument que nous acceptons sans discussion. Le recours à la logique de l'état de nature est utile pour nous débarrasser du poids de l'habitude et voir l'Etat tel qu'il est — à voir que, de fait, l'empereur est bel et bien nu.

Si, en effet, nous portons un regard logique et détaché sur la théorie de "l'Etat limité", on voit tout de suite quelle chimère il représente, quelle utopie incohérente il propose. En premier lieu, on n'a aucune raison de croire que le monopole de la violence, une fois acquis à la famille Tartempion ou à quelque autre dirigeant étatique, continuera de se "limiter" à la protection de la personne et de la propriété. L'expérience de l'histoire montre sans l'ombre d'un doute qu'aucun Etat n'est longtemps demeuré limité. Et il existe d'excellentes raisons pour croire qu'aucun Etat ne le sera jamais. Premièrement, une fois le principe cancéreux de la coercition — le financement par le vol et le principe du monopole violent sur l'emploi de la force- légitimé et établi au coeur de la société —, on a toutes les raisons de s'attendre à ce que ce précédent ne fasse que croître et embellir. Plus

spécifiquement, l'*intérêt* économique des dirigeants de l'Etat les pousse à travailler activement à l'expansion de leur pouvoir. Plus les pouvoirs coercitifs de l'Etat se développent au-delà des limites que chérissent les théoriciens de l'Etat libéral, plus s'accroissent le pouvoir et la richesse de la classe dirigeante aux commandes de l'appareil d'Etat. C'est pourquoi, impatiente de maximiser son pouvoir et sa richesse, cette classe étendra les compétences de l'Etat — et elle ne rencontrera que peu d'opposition étant donnée la légitimité qu'elle et ses alliés intellectuels ont réussi à obtenir, étant donnée aussi l'absence de liberté sur les marchés, l'insuffisance des moyens institutionnels de résister au monopole étatique de la violence et sa capacité de faire prévaloir par la force ses conceptions. C'est un fait agréable du marché libre que la maximisation de la richesse d'une personne ou d'un groupe profite en retour à tous ; dans le domaine de la politique en revanche, dans le domaine étatique, la maximisation des revenus et de la richesse ne peut profiter qu'aux parasites que sont l'Etat et ses dirigeants, et ceci au détriment du reste de la société.

Les partisans de l'Etat limité défendent souvent l'idéal d'un Etat au-dessus de la mêlée, qui ne prend pas parti ni ne fait étalage de sa puissance, d'un "arbitre" qui trancherait avec impartialité entre les différentes factions de la société. Mais quelle raison les hommes de l'Etat auraient-ils de se comporter ainsi ? Etant donné leur pouvoir sans contrepoids, l'Etat et ses dirigeants agiront de manière à maximiser leur pouvoir et leur richesse et par conséquent dépasseront inévitablement leurs prétendues "limites". Ce qui est important, c'est que l'utopie de l'Etat limité et du libéralisme ne fournit aucun mécanisme institutionnel pour *contenir* l'Etat à l'intérieur de ses limites. Pourtant, l'histoire sanguinaire de l'Etat aurait dû prouver qu'on use nécessairement, et donc qu'on abuse, de tout pouvoir quel qu'il soit, dès lors qu'on l'a reçu en partage ou qu'on s'en est emparé. Comme le remarquait Lord Acton, le pouvoir corrompt.

De plus, au-delà de l'absence de mécanisme institutionnel capable d'assurer que l'ultime décideur et utilisateur de la force se "limite" à la protection des Droits, il existe, dans l'idéal même de l'Etat neutre ou impartial, une grave contradiction interne. Il ne peut y avoir d'impôt "neutre", de régime fiscal qui laisse le marché inchangé par rapport à ce qu'il aurait été en l'absence d'impôt. Comme John C Calhoun le notait on ne peut plus clairement au début du 19è siècle, *l'existence même* de l'impôt rend la neutralité impossible. Quel que soit le niveau de l'impôt, il créera toujours au moins deux classes sociales antagonistes : la classe "dirigeante", qui profite et vit de l'impôt ; et la classe "dominée", qui paie les impôts. Bref, deux classes en lutte : les payeurs d'impôts nets et les consommateurs nets d'impôt A tout le moins, les fonctionnaires de l'Etat sont forcément des consommateurs nets d'impôt ; et on trouve d'autres membres de cette classe parmi les personnes et les groupes subventionnés par les dépenses inévitables des hommes de l'Etat.

Calhoun l'écrivait bien :

[Les] agents et fonctionnaires du gouvernement forment la partie de la communauté qui est récipiendaire exclusive des recettes de l'impôt. Tout ce qui est enlevé à la société sous forme d'impôts et qui n'est pas gaspillé leur est remis en guise de frais et débours. Ce sont les deux aspects — dépense et impôt — de l'activité budgétaire de l'Etat. Ils sont corrélatifs. Ce que le

premier soutire à la société sous le nom d'impôts est transféré à la classe de la société que forment les bénéficiaires de l'autre aspect de l'activité étatique. Mais comme les bénéficiaires ne représentent qu'une partie de la communauté, il suffit de considérer ensemble les deux aspects du processus budgétaire pour s'apercevoir que celui-ci doit frapper inégalement les contribuables et les bénéficiaires des recettes fiscales. Il ne pourrait du reste en être autrement, sauf si ce qui est perçu auprès de chaque individu en impôt lui était rendu sous forme de dépenses, ce qui rendrait l'ensemble du processus dérisoire et absurde...

De l'activité budgétaire inégalitaire du gouvernement, il doit par conséquent résulter une division de la communauté en deux grandes classes : ceux qui, en fait, paient les impôts et supportent évidemment à eux seuls le fardeau de l'entretien de l'Etat ; et les bénéficiaires des dépenses et donc des recettes fiscales, qui se trouvent ainsi à la charge de l'Etat — ou, pour résumer, la classe des payeurs d'impôt et la classe des consommateurs d'impôt.

Or tout cela engendre un antagonisme dans leurs relations à l'égard de l'action budgétaire des hommes de l'Etat— et de l'ensemble des politiques qui y sont liées. Car plus élevés sont les impôts et les dépenses, plus grand est le gain de l'une et la perte de l'autre, et vice-versa. […] Tout accroissement a donc pour effet d'enrichir et de renforcer l'une, d'appauvrir et d'affaiblir l'autre[221].

Une constitution, continue Calhoun, est incapable de maintenir l'Etat à l'intérieur de ses limites. En effet, la Cour Suprême des Etats-Unis étant nommée par le gouvernement lui-même et tenant de lui son monopole de la décision ultime, les favoris politiques qui la composent favoriseront immanquablement une interprétation "large" ou lâche des termes de la Constitution qui servira à accroître le pouvoir des hommes de l'Etat sur les citoyens ; et, avec le temps, les favoris l'emporteront sur la minorité des non-favoris qui prôneront en vain une interprétation stricte capable de limiter le pouvoir d'Etat[222].

Le concept d'un Etat libéral limité recèle d'autres failles et incohérences. En premier lieu, les philosophes politiques et notamment ceux qui prônent un Etat limité admettent généralement que l'Etat est nécessaire à la création et au développement du droit, ce qui est historiquement inexact. La plus grande partie du droit — notamment la partie la plus libertarienne — est issue non pas de l'Etat mais des institutions non étatiques que furent les coutumes tribales, les juges et tribunaux de droit commun, le droit commercial et les tribunaux de marchands, le droit maritime et les tribunaux établis par les transporteurs eux-mêmes. Les juges concurrentiels de la *Common Law* de même que les Anciens des tribus ne s'occupaient pas de *faire* le Droit mais se contentaient de le *découvrir* dans des principes existants et généralement acceptés, et de l'appliquer à des cas particuliers ou à des conditions technologiques ou institutionnelles nouvelles[223]. Tel était aussi le droit romain privé. Et, dans l'Irlande celtique, une société qui a duré mille ans jusqu'à sa conquête par Cromwell, "il n'y avait aucune trace de justice étatique" : des écoles concurrentielles de juristes professionnels interprétaient et appliquaient un *corpus* commun de lois coutumières, que

faisaient respecter des *tuatha*, sortes de compagnies d'assurances concurrentielles et volontaires. Qui plus est, ces règles coutumières, loin d'être aléatoires ou arbitraires, étaient délibérément ancrées dans un Droit naturel accessible à la raison humaine[224].

Non seulement l'idée que l'Etat serait nécessaire au développement du Droit est-elle infirmée par l'histoire mais, de plus, comme Randy Barnett l'a brillamment démontré, l'Etat, de par sa nature même, est incapable de respecter ses propres règles juridiques. Or, si les hommes de l'Etat ne peuvent respecter leurs propres lois, ils seront nécessairement des législateurs dépourvus de compétence comme de rationalité. Le compte rendu exégétique que Barnett a fait de l'ouvrage fondamental de Lon L. Fuller, *The Morality of Law*[*] montre l'erreur persistante de la doctrine actuelle du positivisme juridique, décrite par .Fuller comme "l'hypothèse que l'on doit considérer la loi comme une […] projection à sens unique de l'autorité, qui part de l'Etat et s'impose aux citoyens"[225]. Fuller explique que la loi n'est pas simplement "verticale" — un commandement d'en haut, ordonné par les hommes de l'Etat, adressé aux les citoyens, mais aussi "horizontale" au sens où elle prend naissance parmi les gens eux-mêmes pour s'appliquer à eux et entre eux. Il cite le droit international, les lois tribales, les règles privées, etc., comme exemples omniprésents de ce genre de Droit "réciproque", et non étatique. Selon Fuller, l'erreur positiviste vient de l'ignorance d'un principe essentiel du vrai Droit, à savoir que le législateur doit lui-même respecter les règles qu'il établit pour ses citoyens ou, pour reprendre ses termes exacts, "que la loi légiférée pré-suppose elle-même un engagement, de la part de l'autorité publique, de respecter ses propres règles dans ses relations avec ses sujets"[226].

Toutefois, comme Barnett le fait très bien remarquer, Fuller se trompe lourdement en ne poussant pas assez loin son propre principe, en limitant son champ d'application aux procédures, aux "règles selon lesquelles les lois sont adoptées", au lieu de l'appliquer à la substance même des lois. Parce qu'il ne se montre pas capable de suivre son raisonnement jusqu'à sa conclusion logique, Fuller ne voit pas la contradiction interne qui est au coeur de l'Etat législateur. Barnett écrit :

L'échec de Fuller tient à ce qu'il n'a pas poussé assez loin l'application de son propre principe. S'il l'avait fait, il aurait constaté que le système juridique de l'Etat ne respecte pas le principe de la conformité avec ses propres règles. C'est parce que les juristes positivistes constatent que les hommes de l'Etat violent leurs propres règles qu'ils concluent, non sans raison dans cette perspective, que la loi fabriquée par l'Etat est *sui generis* [227].

Or, ajoute Barnett, si Fuller avait poussé son principe jusqu'à énoncer que "le législateur s'engage à respecter la *substance* de ses propres lois", alors il aurait compris que "de par sa nature, l'Etat viole *nécessairement* cet engagement".

En effet, Barnett montre bien que les deux caractéristiques exclusives et essentielles des hommes de l'Etat résident dans leur pouvoir de lever des impôts — d'obtenir leurs revenus par la force c'est-à-dire au moyen du vol avec violence — et dans leur pouvoir d'empêcher leurs sujets de retenir les services d'une autre agence de protection (le monopole coercitif de la

sécurité)[228]. Ce faisant, les hommes de l'Etat transgressent leurs propres lois, celles-là même qu'ils établissent pour leurs sujets. Barnett explique :

Par exemple, l'Etat déclare que les citoyens ne doivent pas prendre le bien d'autrui par la force. Pourtant, c'est précisément ce que l'Etat fait de façon prétendument "légitime" en exerçant son pouvoir de lever des impôts […] De manière plus fondamentale encore, l'Etat déclare qu'on ne peut employer la force contre autrui qu'en cas de légitime défense, c'est-à-dire seulement pour se défendre contre quelqu'un qui a pris pris l'initiative de la violence. Outrepasser son Droit de légitime défense rendrait quelqu'un coupable d'agression contre les Droits d'autrui, de manquement à ses obligations légales. Or, de par son monopole, l'Etat impose par la force sa juridiction à des gens qui peuvent n'avoir rien fait de mal. Ce faisant, il commet une agression à l'encontre des Droits de ses citoyens, alors que ses propres règles interdisent l'agression.

Bref, l'Etat peut commettre les vols qui sont interdits à ses sujets, il peut commettre des agressions (prendre l'initiative de l'emploi de la force) alors qu'il leur interdit d'exercer le même Droit. C'est à cela que se réfèrent les positivistes quand il déclarent que la loi (dans le sens de la loi légiférée par l'Etat) est un processus vertical, à sens unique. C'est ce qui contredit toute prétention à une vraie réciprocité[229].

Barnett en déduit que le principe de Fuller, interprété dans un sens cohérent, signifie que, dans un vrai système de Droit, le législateur doit "respecter toutes ses règles, substantives comme procédurales". Aussi, continue Barnett, "dans la mesure où respecter ses propres règles est une chose que l'autorité publique ne fait pas et ne peut pas faire, l'Etat n'est pas et ne saurait être un système de Droit : ses actes sont au contraire par essence contraires au Droit". Et de conclure : "Par conséquent l'Etat en tant que tel est institué en violation du Droit."[230]
Il existe une autre contradiction interne dans la doctrine de l'Etat minimum libéral, qui est aussi liée à l'impôt. Si les hommes de l'Etat doivent se limiter à la "protection" de la personne et de la propriété et si l'impôt doit se limiter à financer ces services de protection publique, comment le gouvernement peut-il déterminer le niveau de protection à offrir et d'impôts à lever ? Contrairement à ce que soutient la doctrine de l'Etat limité, en effet, la "protection" n'est plus un "bien collectif", fourni d'un seul bloc, que n'importe quel autre bien ou service dans la société. Une théorie du même genre pourrait proposer que les hommes de l'Etat se "limitent" à la fourniture de vêtements gratuits à tous ses citoyens. Mais la limite ne tiendrait guère, sans compter les autres défauts de l'hypothèse. Car il faut déterminer quelle quantité de vêtements, et à quel coût ? Par exemple, doit-on fournir des Lacoste authentiques à tout le monde ? Et qui est-ce qui déterminera la quantité et la qualité des vêtements à donner à chaque personne ? De même, la "protection" peut signifier n'importe quoi, allant d'un policier unique pour l'ensemble du pays à un garde du corps armé et un char d'assaut pour chaque citoyen — une proposition qui ruinerait la société dans le seul temps nécessaire pour l'énoncer. Qui déterminera le niveau de la protection puisqu'il est évident que chacun serait mieux protégé contre le vol et l'agression s'il disposait d'un garde armé ? Sur le marché libre, ce sont les achats volontaires de chaque individu qui décident de la quantité et de la qualité des biens et services offerts à chacun ; mais

quel critère peut-on appliquer quand ces décisions relèvent des hommes de l'Etat ? La réponse est : qu'il n'y en a aucun, et que. ces décisions étatiques ne peuvent être que purement arbitraires.

Deuxièmement, on cherche en vain dans les écrits des théoriciens de l'Etat libéral une théorie convaincante de la fiscalité en ce qui concerne non seulement le niveau des impôts mais aussi qui sera forcé de les payer. La théorie usuelle de "la capacité de payer", par exemple, n'est rien d'autre, comme le disait bien le libertarien Frank Chodorov, que la philosophie du voleur de grand chemin : arracher à sa victime le plus de butin possible — ce qui ne donne guère, on l'avouera, une philosophie sociale convaincante, et elle est en plus aux antipodes du mode de paiement caractéristique du marché libre. Car si on devait forcer tout le monde à payer chaque bien et service en proportion de son revenu, il n'y aurait pas de système des prix et le marché ne serait possible. (David Rockfeller, par exemple, pourrait être forcé de payer un million de dollars pour une baguette de pain.)[231]

Ensuite, aucun texte sur l'Etat minimum n'a jamais produit une théorie sur l'étendue qui doit être soumise à son autorité . Si les hommes de l'Etat doivent disposer d'un monopole coercitif de la force dans un territoire donné, quelle est la dimension de ce territoire ? On n'a pas assez réfléchi sur le fait que le monde a toujours existé dans un état d'*anarchie internationale*, sans gouvernement commun, sans monopole coercitif de la décision *au-dessus* des divers pays. Pourtant, les relations internationales entre leurs *citoyens privés* ont généralement fonctionné assez correctement malgré cette absence d'un gouvernement unique au dessus d'eux. Une action en dommages ou un différend contractuel entre un Alsacien et un habitant du Bade-Wurtemberg se règle normalement sans problème, le plaignant recourant habituellement à son système judiciaire pour intenter des poursuites et les tribunaux de l'autre pays acceptant le verdict. Les guerres et les conflits se produisent généralement entre les gouvernements et non entre les citoyens privés des divers pays.

Question plus fondamentale : un partisan de l'Etat limité reconnaîtra-t-il le Droit de sécession d'une partie d'un pays ? La région ouest de la Syldavie peut-elle légitimement se séparer du pays ? Si non, pourquoi ? Si oui, comment trouver un point de rupture logique au processus de sécession ? Est-ce qu'un petit département ne pourrait pas faire sécession ? et ensuite une commune ? et un arrondissement ou un quartier ? un pâté de maisons ? et, au bout du compte, un individu[232] ? Dès lors que l'on admet un Droit de sécession *quelconque,* la logique nous mène au Droit de sécession *individuelle,* et donc à l'anarchie : chaque individu pouvant faire sécession et retenir les services de sa propre agence de protection, l'Etat s'écroule.

Enfin, le critère même du libéralisme, qui consiste à limiter l'Etat à un rôle de protection de la personne et de la propriété, souffre d'une incohérence fatale. Car si l'impôt est légitime, pourquoi les hommes de l'Etat n'imposeraient-il pas aussi leurs sujets pour fournir d'autres biens et services utiles aux consommateurs ? Pourquoi, par exemple, ne faudrait-il pas que les hommes de l'Etat construisent des aciéries ou des barrages, produisent des chaussures, offrent des services postaux, etc. ? Toutes ces choses sont utiles au consommateur. Le libéral objectera-t-il que c'est à cause de la coercition fiscale que cela exige que les hommes de l'Etat ne

doivent pas construire des aciéries ou des usines de chaussures ni offrir (gratuitement ou non) aux consommateurs les biens produits ? Mais cette objection s'applique également à la police et aux tribunaux de l'Etat. Si on accepte l'Etat libéral, les hommes de l'Etat ne seraient pas moins justifiés en fournissant l'acier ou le logement qu'en fournissant la protection policière. Si la thèse de la limitation de l'Etat au domaine de la sécurité ne se défend même pas dans la théorie du libéralisme, comment se défendrait-elle avec d'autres arguments ? Il est vrai que l'idéal de l'Etat limité peut quand même servir à empêcher des activités étatiques coercitives au "second degré" (c'est-à-dire au-delà de la coercition initiale de l'impôt) telles que les contrôles de prix ou l'interdiction de la pornographie, par exemple ; mais ces limites sont bien poreuses et dans la pratique, on peut les repousser jusqu'à ce qu'on parvienne au collectivisme total où les hommes de l'Etat n'offriraient *que* des biens et des services mais les offriraient *tous*.

Chapitre 24. Le statut moral des relations avec l'Etat

Enorme machine de violence et d'agression institutionnalisée, "organisation des moyens politiques" pour obtenir des biens, l'Etat est donc une association de malfaiteurs dont le statut moral se distingue radicalement de celui des propriétaires légitimes dont nous avons parlé dans cet ouvrage. Il s'ensuit que le statut moral des relations contractuelles avec les hommes de l'Etat ou des promesses qui leur sont faites est lui aussi radicalement différent. Cela signifie, par exemple, que personne n'a le devoir moral d'obéir aux hommes de l'Etat (sauf dans la mesure où ceux-ci ne font que protéger contre l'agression les justes Droits de propriété). En effet, en tant qu'organisation criminelle dont toutes les ressources et les actifs proviennent du crime* d'imposition fiscale, *l'Etat ne peut pas détenir de juste propriété.* Ce qui signifie qu'il ne saurait être injuste ni immoral de ne pas payer les impôts de l'Etat, de s'approprier ce qu'il possède (puisque cela se trouve entre des mains criminelles), de refuser d'obéir à ses ordres ni de rompre un contrat avec lui (puisque la rupture d'un contrat avec une organisation criminelle ne peut être contraire à la justice). Moralement, selon la bonne philosophie politique, "voler" l'Etat revient à reprendre quelque chose à des criminels, à "recréer un Droit sur" la chose au sens où, au lieu d'approprier une terre vierge, on arrache un bien au domaine criminel de la société — ce qui est sans conteste une bonne action.

Cette dernière considération ne s'applique pas au cas où les hommes de l'Etat ont volé le bien d'une personne clairement identifiable. Supposons par exemple que "l'Etat" confisque des bijoux appartenant à Lebrun. Si Levert les vole ensuite à "l'Etat", il ne commet aucun délit au vu de la théorie libertarienne. Cependant, les bijoux n'en deviennent pas pour autant sa propriété, et Lebrun serait justifié de les lui reprendre par la force. Dans la plupart des cas cependant, le butin des hommes de l'Etat, accaparé par l'impôt, va dans une grande cagnotte où il est impossible de retrouver à qui appartient quoi. Qui donc, par exemple, est le propriétaire légitime d'un barrage d'EDF ou de tel bureau de poste ? Dans les cas de ce genre, le vol ou plutôt la juste réoccupation des propriétés de l'Etat par Levert n'impliquerait aucun délit, serait tout à fait légitime et conférerait à celui-ci un titre de propriété comparable à celui qui provient du processus usuel de la première utilisation.

A fortiori, mentir aux hommes de l'Etat n'a rien que de moralement légitime. De la même manière que personne n'est moralement obligé de dire la vérité à un voleur qui demande s'il y a des objets de valeur dans sa maison, personne n'est moralement obligé de donner des réponses vraies aux questions similaires que posent les hommes de l'Etat — par exemple dans une déclaration de revenus.

Tout cela ne signifie évidemment pas qu'il faille conseiller ou exiger la désobéissance civile, le refus de payer les impôts, le vol ou le mensonge à l'encontre des hommes de l'Etat, car cela pourrait être imprudent étant donné la *force majeure*** que représente leur bande. Ce que nous disons, c'est que ces actions sont justes et moralement licites. Ainsi, les relations avec les hommes de l'Etat ne relèvent que de considérations pragmatiques

de prudence : chaque individu concerné doit traiter les hommes de l'Etat comme des ennemis, qui tiennent pour le moment le haut du pavé.

Même quand ils admettent l'immoralité et le caractère criminel des actions et interventions des hommes de l'Etat, plusieurs libertariens deviennent tout confus devant les questions particulières de relations avec eux. Ainsi en est-il du problème de la dette "de l'Etat" ou, plus précisément, du reniement de "ses" dettes. Plusieurs libertariens affirment que le gouvernement est moralement obligé de payer ses dettes et, donc, qu'il doit éviter d'être en cessation de paiement ou de renier ses dettes. Le problème est que ces libertariens raisonnent par analogie en partant de la doctrine tout à fait correcte que les personnes ou institutions privées doivent respecter leurs contrats et payer leurs dettes. Mais l'Etat n'a pas d'argent qui lui appartienne, et le remboursement de ses dettes signifie que les contribuables seront forcés de verser davantage d'argent aux porteurs d'obligations publiques. Pareille coercition ne saurait être licite d'un point de vue libertarien. En effet, non seulement des impôts plus élevés signifient davantage de coercition et d'atteintes à la propriété privée, mais l'innocence apparente du porteur de titres d'Etat disparaît quand on se rend compte que l'achat d'une obligation d'Etat n'est rien d'autre qu'un investissement dans le pillage et l'expropriation futurs des contribuables. En tant qu' investisseur cupide dans le fruit de brigandages à venir, le porteur d'obligations d'Etat apparaît donc du point de vue moral sous un jour très différent de ce que l'on suppose généralement[233].

Une autre question sur laquelle il importe de jeter une lumière nouvelle est celle des ruptures de contrat avec l'Etat. Nous avons développé plus haut notre thèse selon laquelle le caractère obligatoire des contrats provient des transferts de titres et non pas des promesses, et qu'il serait par conséquent légitime, dans une société libre, de quitter l'armée sans égard à la durée du contrat d'engagement que l'on a signé. Mais quelle que soit la théorie du contrat sous-jacente, cet argument n'a de sens que dans la contexte d'armées privées sur le marché libre. Comme les armées de l'Etat sont des agresseurs criminels — aussi bien par leurs activités que par leur mode de financement —, il est moralement licite de déserter les armées étatiques n'importe quand et quels que soient les termes de son engagement. Tel est le Droit moral de l'individu, bien que, ici encore, les exigences de la prudence soient d'un autre ordre.

Examinons sous ce jour la question des pots-de-vins aux fonctionnaires et représentants de l'Etat. Nous avons vu ci-dessus comment, dans une société libre, le soudoyeur agit de manière parfaitement légitime et que c'est le soudoyé qui commet une fraude envers quelqu'un (son employeur, par exemple) et mérite d'être poursuivi. Maintenant, que dire de la corruption des agents officiels de l'Etat ? Il importe ici de distinguer entre la corruption "offensive" et la corruption "défensive", la première devant être assimilée à une agression et condamnée, la seconde étant bien au contraire correcte et légitime. Un "pot-de-vin offensif" prend la forme suivante : tel chef de la mafia corrompt les dirigeants de la police pour qu'ils chassent de leur territoire les casinos concurrents. Le mafioso s'allie aux hommes de l'Etat pour exercer la violence contre les propriétaires de casinos concurrents. Il est à la fois instigateur et complice de l'agression étatique contre ses concurrents. D'autre part, un "pot de vin défensif" jouit d'un statut moral radicalement différent. C'est le cas, par exemple, du citoyen

Rossignol qui, réagissant à la prohibition légale des casinos à un certain endroit, corrompt la police pour qu'on laisse son casino fonctionner en paix — réaction parfaitement légitime face à une situation inadmissible.

En fait, la corruption défensive joue un rôle social important dans le monde. Dans plusieurs pays, on ne pourrait mener des affaires sans le lubrifiant de la corruption, qui permet de contourner des exactions et contrôles paralysants et destructeurs. Un "Etat corrompu" n'est donc pas nécessairement un mal. Comparé à un "Etat d'incorruptibles" qui feraient respecter la loi dans toute sa rigueur, ce que l'on appelle la "corruption" permet au moins à une partie des actions et transactions volontaires dans la société de se faire. Dans un cas comme dans l'autre, bien sûr, il n'y a de justification ni pour les contrôles et exactions, ni pour les officiels chargés de les imposer : ni les uns ni les autres ne devraient exister[234].

Dans certains domaines, la loi actuelle et l'opinion publique établissent une distinction radicale entre les personnes privées et les représentants de l'Etat. Par exemple, ces derniers n'ont pas, et ils ne devraient pas avoir, le Droit "à la vie privée" ni le Droit de garder le silence puisque leurs actions et leurs documents doivent être publics et susceptibles d'examen. Il existe deux arguments démocratiques pour refuser aux hommes de l'Etat le Droit à la vie privée, arguments qui, tout en n'étant pas rigoureusement libertariens, présentent quelque utilité dans leur champ d'application propre : (1) pour que, dans une démocratie, la population soit en mesure de se faire une opinion sur les débats publics et d'élire les dirigeants politiques, elle a besoin d'une information complète sur les activités des hommes de l'Etat ; (2) puisque les contribuables paient la note, ils ont le Droit de savoir ce que font les hommes de l'Etat. Le libertarien ajoutera que, l'Etat étant une organisation d'agression contre les Droits et les personnes de ses citoyens, la divulgation complète de ce que font ses membres 'représente au moins un des Droits que ses sujets peuvent lui arracher et qu'ils peuvent utiliser pour lui résister ou affaiblir son pouvoir.

Nos lois sur la presse représentent un autre domaine où la loi établit actuellement une distinction entre les citoyens privés et les dirigeants publics. Plus haut, nous avons soutenu que ces lois ne sont pas légitimes. Mais étant donné qu'elles existent, il faut continuer de distinguer entre la diffamation à l'encontre un particulier et celle qui vise un représentant ou un organisme du gouvernement. A l'aube du 19è siècle, nous nous étions déjà affranchis de la prohibition de la *Common Law* contre le "libelle séditieux", qui avait servi à réprimer presque toute critique du gouvernement. De nos jours, heureusement, la loi a été très atténuée quand il s'agit de diffamation à l'endroit de l'Etat mais aussi à l'endroit de ses élus et de ses fonctionnaires.

Plusieurs anarchistes libertariens prétendent qu'il est immoral de voter ou de participer à l'action politique — l'argument étant que ce genre de participation aux activités de l'Etat équivaut à lui donner une caution morale. Mais pour être moral, un choix doit être libre, et les hommes de l'Etat ont placé les individus dans une situation de non-liberté, dans un cadre général de coercition. Car l'Etat, malheureusement, existe, et les gens doivent commencer par travailler à l'intérieur ce cadre pour remédier à leur condition. Dans un cadre de coercition étatique — Lysander Spooner le disait bien — le fait de voter ne saurait impliquer aucun consentement

volontaire[235]. En fait, si les hommes de l'Etat nous permettent périodiquement de choisir des maîtres, ce choix fût-il limité, il ne peut être immoral d'en profiter pour essayer de réduire ou de détruire leur pouvoir[236].

L'Etat n'est donc pas une composante ordinaire de la société. En fait, la présente partie de notre ouvrage vise essentiellement à démontrer que l'Etat n'est *pas,* comme le voudraient la plupart des économistes utilitaristes, une institution sociale légitime affectée par une fâcheuse propension à la gabegie et à l'inefficacité. Bien au contraire, l'Etat est une institution fondamentalement illégitime qui se fonde sur l'agression systématisée, le crime organisé et banalisé contre la personne et la propriété de ses sujets. Loin d'être nécessaire à la société, c'est une institution profondément *anti*-sociale qui parasite les activités productives des citoyens honnêtes. D'un point de vue moral, on doit considérer l'Etat comme illégitime et hors du Droit commun libertarien (comme nous l'avons fait pressentir dans la deuxième partie de cet ouvrage), qui délimite et garantit les Droits et les propriétés légitimes des citoyens privés. Du point de vue de la justice et de la morale, par conséquent, l'Etat n'est propriétaire de rien, il ne peut exiger aucune obéissance ni le respect d'aucun contrat conclu avec lui puisqu'en vérité, il ne devrait même pas exister.

Un justification courante de l'Etat est que l'homme est un "animal social" obligé de vivre en société, alors que les individualistes et les libertariens n'envisageraient que des "individus atomisés", sans influence réciproque et détachés de leurs frères humains. Aucun libertarien n'a jamais soutenu que les individus seraient des atomes isolés ; au contraire, tous les libertariens reconnaissent la nécessité et les énormes avantages de la vie en société et de la division sociale du travail. Les défenseurs de l'Etat, y compris les philosophes aristotéliciens et thomistes classiques, sont tombés dans cet énorme *non sequitur* qui consiste à sauter de la nécessité de la *société* à la nécessité de *l'Etat*[237]. Rothbard, Murray N. Alors qu'en fait, comme nous l'avons montré, l'Etat est un facteur *anti*-social qui empêche l'échange volontaire entre les hommes, la créativité individuelle et la division du travail. La "société" est une étiquette commode pour décrire la libre interaction entre les personnes dans les échanges volontaires. Il convient ici de rappeler la distinction éclairante établie par Albert Jay Nock entre le "pouvoir social", fruit de l'échange volontaire qui caractérise l'économie et la civilisation, et le "pouvoir étatique", qui consiste dans l'interférence coercitive et l'exploitation de ces avantages. Dans cette perspective, Nock a montré que l'histoire humaine est essentiellement une course où s'opposent le pouvoir social et le pouvoir étatique : d'un côté les fruits bienfaisants de la production et de la créativité pacifiques et libres et, de l'autre, le fléau parasitaire des hommes de l'Etat s'abattant sur les processus volontaires de la société civile[238]. Tous ces services dont on croit généralement qu'ils nécessitent l'intervention de l'Etat — de la frappe de la monnaie à la sécurité publique en passant par le développement du Droit pour la protection de la personne et de la propriété — peuvent être, et ont été produits beaucoup plus efficacement et certainement de manière plus morale par des personnes privées. Il n'y a rien dans la nature de l'homme qui rende l'Etat nécessaire, bien au contraire.

Chapitre 25. Des relations entre Etats

Chaque Etat s'est arrogé un monopole de la force sur un territoire donné dont la dimension varie selon les circonstances historiques. La politique étrangère ou les relations internationales se définissent comme les relations entre un Etat donné, X, et d'autres Etats, Y, Z, W, ainsi qu'entre les habitants qui dépendent de ces Etats. Dans le monde idéal de la morale, il n'y aurait pas d'Etats ni par conséquent, cela va de soi, de politique étrangère. Mais étant donné que les Etats existent, la pensée libertarienne peut-elle isoler des principes moraux qui serviraient de norme pour la politique étrangère ? Comme dans le cas de la politique intérieure, la normative libertarienne dicte de réduire au minimum le degré de violence exercée contre les personnes par les hommes de l'Etat.

Avant de nous pencher sur les actes inter-étatiques, retournons pour un moment à notre monde purement libertarien sans Etat, où les individus et les agences de protection dont ils ont retenu les services n'emploient la force que pour défendre les personnes et propriétés contre la violence. Soit Dupont qui est agressé dans sa personne ou sa propriété par Durand. Comme nous l'avons vu, le premier est tout à fait dans son Droit s'il fait usage de violence défensive pour repousser l'agression. Mais aurait-il également le Droit, dans le cadre de ses actions de légitime défense contre Durand, d'utiliser la violence offensive contre des tiers innocents ? La réponse est : "évidemment pas". Car la prohibition de la violence contre la personne ou la propriété de personnes innocentes est absolue, le principe vaut sans égard aux motifs subjectifs de l'agression. Porter atteinte à la personne ou à la propriété d'autrui est immoral et injuste, même si on est Robin des Bois, si on meurt de faim ou si on se défend contre l'agression d'une autre personne. Dans bien des cas, particulièrement dans des situations exceptionnelles, nous pouvons comprendre les raisons qui motivent les gens et compatir avec eux. Il se peut qu'au moment du procès pénal, nous puissions (ou, à proprement parler, la victime ou ses héritiers puisse) leur trouver des circonstances atténuantes, mais on ne peut contourner le fait que son agression constitue un acte d'injustice, contre lequel sa victime a tout à fait le Droit de se défendre, par la force si nécessaire. Résumons. X agresse Y en se défendant contre une menace ou une attaque de Z. On peut juger que ce dernier est davantage coupable, mais on doit quand même condamner l'agression de X comme un acte contraire au Droit, que Y a tout à fait le Droit de repousser par la force.

Plus concrètement, si Dupont est victime d'un vol commis par Durand, il a le Droit de repousser l'intrusion et d'essayer d'appréhender son voleur, mais il n'a absolument pas le Droit, en refoulant celui-ci, de bombarder des maisons et de tuer des innocents, comme il n'a pas le Droit, en l'appréhendant, de tirer à la mitraillette dans la foule. Si Dupont emploie ces moyens, il devient un agresseur criminel tout autant (ou davantage) que Durand.

Le même raisonnement vaut si les protagonistes ont des hommes de main, c'est-à-dire si la "guerre" éclate entre Durand et ses acolytes d'un côté et Dupont et ses gardes du corps de l'autre. Si Durand et ses hommes ont

attaqué Dupont et que celui-ci, avec ses gardes du corps, les traque jusque dans leur repaire, nous les applaudirons ; peut-être même, avec d'autres personnes intéressées à combattre le crime, paierons-nous de nos deniers ou de notre personne pour la cause de Dupont. Mais pour mener leur "guerre juste", Dupont et ses hommes n'ont pas davantage que Durand le Droit de commettre des agressions contre des tiers : il n'ont pas le Droit de voler les autres pour financer leur poursuite, ni d'enrôler des gens par la force, ni de tuer des innocents en tentant de capturer les hommes de Durand. Que Dupont et ses hommes commettent n'importe laquelle de ces actions et ils deviennent tout aussi judiciairement coupables que Durand et passibles au même titre des peines réservées aux malfaiteurs. En fait, si Durand a commis un vol et que Dupont recoure à la conscription pour aller l'appréhender ou tue des innocents au cours de la poursuite, il devient un criminel *pire* que son voleur puisque que les crimes contre la personne, comme l'asservissement et le meurtre, sont à coup sûr bien plus graves que le vol.

Imaginons que Dupont, en menant sa "guerre juste" contre les dévastations de Durand, tue des innocents et qu'il invoque pour sa défense le slogan "la liberté ou la mort!". L'absurdité de cette "justification" saute alors aux yeux, la question n'étant pas de savoir si Dupont est disposé à risquer personnellement sa vie dans la guerre défensive qu'il mène contre Durand, mais plutôt s'il peut tuer des tiers innocents dans la poursuite de ses buts par ailleurs légitimes. En vérité, Dupont applique plutôt la devise indéfendable : *Ma* liberté ou *leur* mort !", ce qui, on l'admettra, est un cri de guerre beaucoup moins noble.

La guerre, et même une guerre défensive juste, n'est donc légitime que quand la violence s'exerce exclusivement contre les auteurs mêmes de l'agression. On laissera au lecteur le soin de déterminer combien de guerres ou de conflits dans l'histoire ont satisfait cette condition.

Un argument souvent entendu, surtout dans la bouche des conservateurs, est que les armes modernes avec leur effroyable capacité de tuer (bombes nucléaires, missiles, armes bactériologiques, etc.) ne représentent qu'une différence de *degré,* et non de *nature* par rapport aux armes plus simples du passé. Une première réponse est évidemment que la différence est capitale quand le degré se mesure en nombre de vies humaines. Mais une réplique plus typiquement libertarienne serait plutôt qu'avec l'arc et même avec le fusil, on pouvait, si on le voulait, viser seulement les vrais criminels, alors que les armes nucléaires modernes ne permettent plus ce pointage précis. Voilà une différence de nature qui est cruciale. Il est vrai que l'arc pouvait servir à des fins agressives, mais il demeure que la flèche pouvait aussi être dirigée sur les seuls agresseurs. Les armes nucléaires et même les bombes classiques larguées d'un avion ne peuvent être aussi précisément dirigées[*]. Ces armes sont, de par leur nature même, des engins aveugles de destruction de masse. (La seule exception concernerait le cas rarissime où un vaste territoire ne serait habité que par une horde de criminels) La conclusion s'impose donc que l'emploi ou la menace d'armes nucléaires ou d'armes du même genre n'est qu'un crime contre l'humanité qui ne se justifie d'aucune manière[239].

Voilà pourquoi on doit rejeter le vieux cliché selon lequel ce ne seraient pas les armes mais l'intention de leur utilisateur qui compte dans les questions

de guerre et de paix. Car la caractéristique des armes modernes est justement qu'on ne peut *pas* les employer de manière sélective, d'une manière libertarienne. Par conséquent, on doit s'opposer à leur existence même, et l'objectif du désarmement nucléaire devient une fin en soi. En fait, de toutes les formes de lutte pour la liberté, le désarmement nucléaire représente la plus valable politiquement dans le monde moderne. Car de même que l'assassinat est un crime plus odieux que le larcin, de même l'assassinat de masse — et, en l'occurrence, sur une échelle telle que la civilisation et la survie même de l'humanité sont en cause — est le pire crime qu'un homme puisse commettre. Et ce crime est aujourd'hui possible. Les libertariens s'indigneront-ils devant les contrôles de prix ou l'impôt sur le revenu tout en considérant avec indifférence voire approbation le crime suprême d'assassinats de masse ?

Or, si la guerre nucléaire est tout à fait illégitime même quand elle est menée par des gens qui combattent des agressions criminelles, combien plus illégitime est la guerre nucléaire ou même conventionnelle entre Etats!

Introduisons l'Etat dans notre discussion. Chaque Etat s'arrogeant un monopole de la violence sur un territoire donné, on dit que la "paix" y règne aussi longtemps que ses déprédations et ses extorsions ne rencontrent pas de résistance, aussi longtemps que la seule violence qui y règne est celle, continue et unilatérale, des hommes de l'Etat contre le peuple. A l'intérieur d'un tel territoire, la guerre ouverte n'éclate que lors des révolutions, quand le peuple résiste au pouvoir que les hommes de l'Etat exercent contre lui. On peut appeler "violence verticale" à la fois la situation tranquille de non-résistance à l'Etat et la situation révolutionnaire, puisqu'il s'agit de violence de l'Etat contre sa population ou vice-versa.

Dans le monde que nous connaissons, chaque territoire est dominé par une organisation étatique, et un certain nombre d'Etats, chacun avec son monopole de la violence sur son territoire, se partagent la surface de la terre. Il n'existe pas de super-Etat qui ait un monopole de la violence sur le monde entier ; par conséquent, un état d'"anarchie" prévaut entre les différents Etats[240]. Il s'ensuit que, les révolutions sporadiques exceptées, les seules situations de violence ouverte entre entre deux antagonistes sont celles qui opposent des Etats : c'est ce que l'on appelle la "guerre internationale" ou "violence horizontale".

Il existe des différences cruciales et vitales entre la guerre inter-étatique d'une part et, d'autre part, les révolutions contre l'Etat ou les conflits entre particuliers. Un conflit révolutionnaire se joue dans un même territoire géographique, où habitent les créatures de l'Etat et les révolutionnaires. La guerre inter-étatique oppose deux groupes dont chacun détient un monopole sur son propre territoire, elle dresse donc les uns contre les autres les habitants de territoires différents. Des conséquences importantes découlent de cette distinction.

(1) La guerre inter-étatique se prête beaucoup plus facilement à l'emploi des armes modernes de destruction de masse. Dans un conflit intra-territorial, si l'escalade des moyens de destruction va trop loin, on risque de se détruire soi-même en voulant frapper l'ennemi. Ni un groupe révolutionnaire ni les hommes de l'Etat qui le combattent ne recourront aux armes nucléaires. Mais quand les belligérants habitent des territoires

distincts, les armes modernes deviennent utilisables et on fait appel à tout l'arsenal des moyens de destruction de masse.

(2) Un corollaire de la première conséquence est que, s'il est tout de même possible à des révolutionnaires de bien viser leurs ennemis étatiques et d'éviter ainsi de frapper des innocents, la guerre inter-étatique se prête beaucoup plus difficilement à cette discrimination. La constatation vaut pour les armes conventionnelles et, *a fortiori,* pour les armes modernes, avec lesquelles viser précisément l'ennemi devient tout à fait impossible.

(3) S'ajoute à cela le fait que, l'Etat pouvant mobiliser toute la population et toutes les ressources de son territoire, chaque Etat considérera et traitera les citoyens de l'Etat ennemi comme, au moins temporairement, ses propres ennemis, et il portera la guerre jusqu'à eux. Ainsi, toutes les caractéristiques de la guerre entre deux territoires pointent vers la tendance pratiquement inévitable pour chacun des Etats belligérants d'agresser les civils innocents — les individus — de l'autre. Avec les armes modernes de destruction de masse, cette tendance se matérialise à coup sûr.

Si une caractéristique distinctive de la guerre inter-étatique se trouve dans son caractère inter-territorial, une autre vient de ce que chaque Etat vit de l'impôt de ses sujets. Un Etat qui fait la guerre à un autre augmente et étend nécessairement son agression fiscale contre son propre peuple. Les conflits entre individus civils peuvent être, et sont en général, menés et financés volontairement par les parties en cause. Les révolutions peuvent être, et sont généralement, financées et réalisées par des contributions volontaires de la population. Mais les guerres entre Etats ne peuvent être menées qu'au moyen d'agressions contre les contribuables.

Bref, toutes les guerres étatiques aggravent l'agression dont sont victimes les contribuables mêmes de l'Etat en guerre, et presque toutes (à notre époque : *toutes*) entraînent un maximum d'agressions (de meurtres) contre les civils innocents dominés par les hommes de l'Etat ennemi. Les révolutions, au contraire, sont souvent financées volontairement et elles *permettent* au moins de viser les dirigeants de l'Etat. Et, dans un conflit privé, on peut fort bien n'exercer de violence que contre les criminels. En conclusion, donc, tandis qu'il *peut* y avoir des révolutions et des conflits privés légitimes, les guerres étatiques sont *toujours* condamnables.

On peut s'attendre à l'objection suivante de la part de certains libertariens : "Bien que nous déplorions évidemment aussi le recours à l'impôt pour financer les guerres ainsi que le monopole des hommes de l'Etat sur les services de protection, nous devons être conscients qu'aussi longtemps que le monde actuel est ce qu'il est, nous devrons appuyer les hommes de l'Etat quand ils mènent des guerres défensives justes." Ce que nous avons dit précédemment suggère une réponse du genre : "En effet, les Etats existent et, aussi longtemps qu'il en est ainsi, l'attitude libertarienne devrait être d'exiger *au minimum* que chaque Etat confine ses activités au territoire où il exerce son monopole." Autrement dit, le libertarien veut réduire autant que possible le domaine de l'agression étatique contre les individus privés, "étrangers" comme "nationaux". La seule manière de réaliser cela dans les affaires internationales est que les gens de chaque pays amènent les hommes de leur propre Etat à limiter leurs activités au territoire qu'ils monopolisent et à ne commettre aucune agression contre d'autres Etats

monopoleurs — ni contre les gens dominés par ceux-ci. Bref, l'objectif que poursuit le libertarien est de réduire les Etats actuels au plus bas degré possible d'agression contre la personne et la propriété. Et cela signifie d'éviter absolument la guerre. Les peuples assujettis à chaque Etat doivent exhorter les hommes de "leurs" Etats respectifs à ne pas s'attaquer et, si un conflit armé éclate, à négocier un armistice ou à déclarer un cessez-le-feu aussi vite que possible.

Imaginons le cas rarissime où il est clair que les hommes d'un Etat ne cherchent qu'à défendre la propriété de l'un de leurs citoyens. Par exemple, un ressortissant du pays X voyage ou investit dans le pays Y et les hommes de l'Etat Y l'agressent dans sa personne ou dans sa propriété. Voilà certainement, dirait notre critique libertarien, une situation où les hommes de l'Etat X devraient menacer ou attaquer ceux de l'Etat Y afin de protéger la propriété de "leur" ressortissant : puisque les hommes de l'Etat ont assumé le monopole de la sécurité de leurs citoyens, ils sont dans l'obligation de faire la guerre pour défendre n'importe lequel d'entre eux, et les libertariens devraient reconnaître là le prototype de la guerre juste.

Or, rappelons-le, chaque Etat ne détient un monopole de la violence, et donc de la sécurité, *que* sur son propre territoire. Il ne détient aucun monopole — ni même aucun pouvoir — dans aucune autre région. Par conséquent, si un habitant du pays X déménage ou investit dans le pays Y, le libertarien doit considérer qu'il le fait à ses risques et périls face à l'Etat monopoleur du pays Y, et qu'il serait immoral et criminel de la part de hommes de l'Etat X, de tuer des innocents dans l'autre pays *en plus* d'imposer leurs propres contribuables pour protéger la propriété de leur ressortissant, voyageur ou investisseur[241].

Notons du reste qu'il n'existe aucun moyen de se protéger contre les armes nucléaires (la seule "protection" actuelle résidant dans la menace de la "destruction mutuelle assurée"[*]) et, donc, que les hommes de l'Etat sont en fait incapables de remplir aucune fonction de sécurité internationale aussi longtemps que ces armes existent.

Quelles que soient les causes particulières d'un différend, donc, l'objectif libertarien sera de persuader les hommes des Etats de ne pas se déclarer la guerre et, dans l'éventualité d'un conflit, d'agiter le drapeau blanc et de négocier un cessez-le-feu et un traité de paix le plus vite possible. Incidemment, cet objectif fut incorporé dans le vieux droit international des 18è et 19è siècles, dans cet idéal de non-agression entre Etats que l'on appelle maintenant la "coexistence pacifique".

Supposons toutefois que, malgré l'opposition libertarienne, la guerre éclate et que les hommes des Etats belligérants ne négocient pas. Quelle doit être la position libertarienne ? A l'évidence, limiter au maximum le potentiel d'agression contre les civils innocents. L'ancien droit international comportait deux excellents instruments à cette fin : les "lois et coutumes de la guerre", et les "lois de la neutralité" (ou "lois des neutres"). Ces dernières avaient pour but de confiner la guerre aux Etats belligérants, d'empêcher toute agression contre les Etats et les personnes des autres nations. D'où l'importance des anciens principes américains aujourd'hui tombés en désuétude comme la "liberté des mers" ou les dispositions restreignant sévèrement le Droit des belligérants d'empêcher le commerce des neutres

avec le pays ennemi. Bref, la position libertarienne consiste à pousser les hommes des Etats à respecter pleinement les Droits des citoyens neutres.

Quant aux lois et coutumes de la guerre, elles visaient à limiter le plus possible la transgression des Droits des civils par leurs Etats en guerre. Le juriste britannique F.J.P. Veale explique :

"Ce code énonçait le principe fondamental que les hostilités entre des peuples civilisés ne doivent mettre en jeu que les forces armées engagées dans la guerre […] Il établissait la distinction entre combattants et non-combattants, proclamant que les premiers n'étaient là que pour se combattre entre eux et donc que l'on devait tenir les seconds à l'écart des opérations militaires"[242].

En condamnant toutes les guerres sans égard à leurs motifs, le libertarien a bien conscience que, dans un conflit donné, les hommes des Etats belligérants peuvent être coupables à des degrés divers. Mais sa condamnation de toute participation des hommes de l'Etat à la guerre l'emporte sur toute autre considération. D'où sa ligne de conduite : inciter les hommes des Etats à ne pas déclencher la guerre ou à y mettre fin, et à limiter les dommages causés aux civils.

De cette politique libertarienne de coexistence pacifique et de non-intervention entre Etats découle le refus nécessaire de toute aide étrangère. Car toute aide des hommes de l'Etat X à ceux de l'Etat Y (1) accroît l'agression fiscale contre les gens du pays X et (2) alourdit la répression des hommes de l'Etat Y contre leur propre peuple.

Examinons maintenant, à la lumière de la théorie libertarienne, le problème de l'impérialisme, défini comme une agression commise contre le peuple du pays Y par les hommes de l'Etat X, qui lui imposent la domination étrangère. Cette domination du pays Y peut s'exercer directement ou par l'intermédiaire d'un Etat Y fantoche. Il est sans aucun doute légitime pour le peuple de Y de se révolter contre la domination impériale de X (directement contre l'Etat X ou contre l'Etat fantoche Y), à condition, ici encore, que le feu révolutionnaire vise bien les dirigeants. Souvent, des conservateurs — et même certains libertariens — ont prétendu que l'on devait soutenir l'impérialisme occidental dans les pays sous-développés parce qu'il protège les Droits de propriété plus efficacement que les régimes indigènes qui prendraient éventuellement la succession. Or, en premier lieu, le jugement porté sur ce qui pourrait succéder au *statu quo* est un exercice purement spéculatif alors que l'oppression actuelle exercée par l'impérialisme n'est que trop réelle et condamnable. Deuxièmement, cette analyse ne tient pas compte des dommages infligés au contribuable occidental que le fisc pille et écrase pour financer les guerres coloniales et entretenir la bureaucratie impériale[243]. Ne serait-ce que pour cette dernière raison, l'impérialisme doit être condamné par le libertarien.

Cette opposition à la guerre inter-étatique amène-t-elle le libertarien à refuser toute modification des frontières existantes de régimes injustes ? Certes non. Supposons que l'Etat de "Bordurie" ait attaqué la "Syldavie" et annexé sa région ouest. Les Syldaves occidentaux désirent ardemment être réunis à leurs frères syldaves (peut-être parce qu'ils veulent pouvoir parler en paix la langue syldave). Que faire ? Il y a évidemment la voie des négociations pacifiques entre les deux puissances ; mais supposons que les

impérialistes bordures se révèlent inflexibles. Une autre solution est que les Bordures conduisent les hommes de leur Etat, au nom de la justice, à abandonner les territoires conquis. Mais supposons que cette méthode ne marche pas non plus. Notre opinion demeure qu'une guerre lancée par l'Etat syldave contre la Bordurie serait illégitime. Les voies légitimes du changement sont (1) le soulèvement populaire des Syldaves occidentaux contre l'oppression ; (2) l'assistance de groupes syldaves privés (ou, le cas échéant, d'amis de la cause syldave dans d'autres pays) aux rebelles de l'ouest — assistance qui peut prendre la forme d'équipement ou de combattants volontaires.

Enfin, n'oublions pas la tyrannie intérieure qui accompagne inévitablement la guerre inter-étatique, et qui lui survit généralement longtemps. Randolph Bourne, Randolph a bien vu que "la guerre est la santé de l'Etat"[244]. C'est dans la guerre que l'Etat réalise sa véritable nature : il grandit en puissance, en nombre, en fierté, il obtient un empire absolu sur l'économie et la société. Le mythe pernicieux qui permet ~~à~~ aux hommes de l'Etat de s'engraisser par la guerre est que la guerre serait une action de défense *de* leurs sujets menée *par* les hommes de l'Etat. Il ne s'agit là que d'un bobard, c'est le contraire qui est vrai. Car si la guerre est la santé de l'Etat, elle représente aussi son plus grand danger. Un Etat ne peut "mourir" que défait dans la guerre ou vaincu par la révolution. Ainsi les hommes d'un Etat en guerre mobilisent-ils frénétiquement le peuple pour qu'il se batte *pour eux* contre les hommes d'un autre Etat, sous prétexte que ce serait pour eux qu'eux-mêmes se battraient. La guerre militarise et étatise la société, qui devient une horde à l'affût de ses ennemis prétendus, les hommes de l'Etat extirpant et réprimant toute dissension pour ne pas nuire à l'effort officiel de guerre et trahissant cavalièrement la vérité au nom d'un prétendu intérêt national. La société devient un camp fortifié, adoptant — pour reprendre les termes d'Albert Jay Nock — les valeurs et l'état d'esprit d'une "armée en campagne"[245].

quatrieme partie : Autres théories modernes de la liberté

Après avoir exposé notre théorie de la liberté et des Droits de propriété et examiné quel rôle l'Etat joue par nature vis-à-vis de la liberté, nous nous appliquerons maintenant à critiquer plusieurs grandes théories contemporaines de la liberté proposées par des auteurs qui se situent en gros dans la tradition du libéralisme et du marché libre. Quels que soient par ailleurs les mérites de ces approches, nous verrons qu'elles ne réussissent pas à fonder sur des bases solides et complètes une théorie systématique de la liberté et des Droits individuels.

Chapitre 26. La théorie libérale utilitariste

A. Introduction L'utilitarisme comme philosophie sociale

En tant que discipline distincte et reconnue, la science économique est apparue au 19è siècle, ce qui coïncida hélas! avec la domination de l'utilitarisme en philosophie morale. Par conséquent, la philosophie sociale des économistes, partisans du laissez-faire au 19è siècle ou de l'étatisme au 20è, s'est presque toujours fondée sur l'utilitarisme. Même de nos jours, l'économie politique regorge de débats assis sur la comparaison entre des "coûts sociaux" et des "avantages sociaux" dans l'évaluation des politiques publiques.

Nous ne pouvons nous embarquer ici dans une critique exhaustive de l'utilitarisme en tant que théorie normative[246]. Nous concernent ici certaines tentatives pour faire de l'éthique utilitariste le fondement de l'idéologie libertarienne ou laissez-fairiste. Notre critique se limitera donc à l'utilitarisme qui a servi d'assise à des philosophies politiques libertariennes ou quasi-libertariennes[247].

Pour résumer, la philosophie sociale utilitariste considère comme "bonne" toute politique qui produit "le plus grand bien pour le plus grand nombre", chaque personne comptant également dans cette somme, et le "bien" étant défini comme la plus grande satisfaction possible des désirs purement subjectifs des individus composant la société. A l'instar de l'économiste (nous y reviendrons plus loin), l'utilitariste se présente comme "scientifique" et "non engagé", il soutient que sa doctrine est essentiellement neutre par rapport aux valeurs ; il prétend ne pas imposer les *siennes propres* valeurs puisque ce qu'il propose n'est que la plus grande satisfaction possible des désirs et besoins de la population.

Or, cette doctrine n'est guère scientifique et d'aucune manière exempte de jugements de valeur. En premier lieu, *pourquoi* "le plus grand nombre" ? Pourquoi l'éthique favoriserait-elle ce que veut le plus grand nombre à l'encontre du plus petit nombre ? Qu'y a-t-il de si admirable dans le "plus grand nombre"[248] ? Imaginons une société où la vaste majorité des gens abhorrent les rouquins et rêvent de les tuer ; il se trouve en plus que les rouquins y sont peu nombreux. Devons-nous alors admettre qu'il est "bon" que la (vaste) majorité massacre les rouquins ? Sinon, pourquoi ? Le moins que l'on puisse dire est que l'utilitarisme ne suffit guère à construire une argumentation en faveur de la liberté et du laissez-faire. Felix Adler ironise sur les utilitaristes, qui

"voient le plus grand bonheur pour le plus grand nombre comme raison d'être de la société mais qui n'expliquent pas pourquoi le bonheur du plus grand nombre devrait rallier le consentement de ceux qui se trouvent faire partie de la minorité"[249]. Rogers, H.J.

Deuxièmement, qu'est-ce qui justifie que chaque personne compte également ? Pourquoi pas un système de pondération ? Voilà qui ressemble à un autre article de foi accepté sans examen par l'utilitarisme, et donc fort

peu scientifique.

Troisièmement, pourquoi “le bien” consiste-t-il exclusivement à satisfaire les désirs émotionnels et subjectifs de chaque personne ? Pourquoi ces désirs ne seraient-ils pas soumis à un examen supra-subjectif ? On voit que l’utilitarisme dissimule l’hypothèse implicite que les désirs subjectifs constituent des données ultimes que l’ingénieur social devrait, pour une raison ou pour une autre, s’employer à satisfaire. Pourtant, l’expérience de chaque homme démontre que les désirs individuels ne sont pas du tout absolus ni invariables. Il ne sont pas imperméables à la persuasion, que ce soit celle de la raison ou d’autres formes d’influence : l’expérience et les arguments d’autrui peuvent persuader les gens de modifier leurs jugements de valeur, et c’est ce qui se passe souvent. Mais comment cela se pourrait-il si tous les désirs individuels étaient des réalités élémentaires et, donc, hors de portée d’une persuasion par autrui ? Si ces désirs ne sont pas des données ultimes et que les arguments moraux puissent les influencer, il semblerait en découler que des principes moraux inter-subjectifs existent bel et bien, qui peuvent être discutés et influencer les gens.

Il est assez étrange que l’utilitarisme, tout en posant l’hypothèse que la morale et le Bien sont purement subjectifs relativement à chaque individu, postule la capacité d’additionner, de soustraire et de mesurer, au niveau de la société, les désirs subjectifs des diverses personnes. On postule que les utilités et les coûts subjectifs, une fois additionnés, soustraits et mesurés, donneraient une “utilité sociale nette” ou un “coût social”, ce qui permettra à l’utilitariste de donner un avis favorable ou défavorable sur chaque politique sociale particulière[250]. La théorie économique moderne dite ”du bien-être” est particulièrement habile à trouver des estimations (et même des estimations quantitatives d’allure précise) des “coûts sociaux” et des “utilités sociales”. Or, ce que l’économie nous enseigne en réalité, ce n’est pas du tout que les principes moraux seraient subjectifs, mais qu’en revanche les utilités et les coûts le sont, eux, bel et bien ; que les utilités individuelles sont purement subjectives et ordinales et qu’il est par conséquent absolument illégitime de les additionner ou de les pondérer dans quelque calcul d’utilité ou de coût “social” que ce soit.

B. Les principes d'unanimité et de compensation

Encore davantage que leurs collègues philosophes, les économistes utilitaristes aiment porter des jugements “scientifiques” et “neutres” sur les décisions publiques. S’ils croient que l’éthique est une affaire purement subjective et arbitraire, au nom de quoi ces économistes peuvent-ils prétendre juger une politique économique ? Dans ce chapitre, nous examinerons comment les économistes utilitaristes libéraux s’y prennent pour le faire tout en prétendant éviter toute référence normative [251].

Une des principales variantes de l’utilitarisme est représentée par le principe d’unanimité, qui se fonde sur le critère d’“optimalité de Pareto” selon lequel une politique est “bonne” si un individu ou plus s’en trouve dans une “meilleure” situation (en termes de satisfaction ou d’utilité) alors que personne ne s’en trouve “plus mal”. Dans son acception la plus stricte, l’optimalité de Pareto implique l’unanimité, c’est-à-dire que chaque

personne consente à la mesure gouvernementale en cause, chacun estimant qu'il s'en trouvera mieux ou, en tout cas, pas plus mal. Au cours des dernières années, le professeur James Buchanan a revigoré le principe d'unanimité comme assise du marché libre et des accords contractuels volontaires. Les économistes "neutres" qui brûlent de statuer sur les politiques publiques sont très attirés par le principe d'unanimité. Qui nierait en effet que, bien au-delà de la règle simple de la majorité, on peut sans risque prôner une politique que tout le monde approuve dans la société ? Si, à première vue, le principe d'unanimité semble séduisant pour le libertarien, il cache en son sein un défaut mortel et irrémédiable. Le caractère moral qui est attribué aux contrats librement conclus et aux changements approuvés à l'unanimité est entièrement dépendant de la justice de la situation de départ et son caractère légitime ou illégitime. Or, l'optimalité de Pareto ou le principe d'unanimité n'ont rien à dire concernant la moralité ou la justice du *statu quo* puisque, justement, ils ne concernent que *les-écarts par rapport à* cette situation[252]. Qui plus est, exiger l'approbation unanime de tout changement favorise forcément le maintien du *statu quo.* Si le *statu quo* est injuste ou liberticide, le principe d'unanimité se révélera alors, plutôt qu'un rempart de la justice et de la liberté, un obstacle majeur pour celles-ci. L'économiste qui prône le principe d'unanimité en croyant affirmer une liberté qui ne reposerait sur aucune valeur pose, en réalité, un jugement de valeur énorme -et totalement indémontrable- en faveur du *statu quo.*

Le principe de compensation, qui est très à la mode, est une seconde variante de l'optimalité de Pareto. Il présente tous les défauts du principe plus strict d'unanimité, en plus des siens propres. Selon le principe de compensation, une mesure de politique serait "bonne" si ceux qui y gagnent (en utilité) pouvaient dédommager les perdants tout en y trouvant quand même leur compte. Ainsi, bien qu'il y ait initialement des perdants, ceux-ci disparaîtraient après paiement de la compensation. On voit que le principe de compensation suppose qu'il serait théoriquement possible d'additionner et de soustraire des utilités d'une personne à l'autre pour comparer les gains et les pertes ; une autre hypothèse sous-jacente est que l'on peut évaluer très précisément les gains et les pertes d'un individu. Or, la science économique enseigne que ce que l'on appelle l'utilité et, par conséquent, les gains et les pertes d'utilité sont des concepts purement subjectifs, appartenant à la conscience de celui qui les éprouve, et qu'il est tout à fait impossible pour l'observateur extérieur de les mesurer ou même d'en estimer l'ordre de grandeur. Les gains et les pertes d'utilité ne peuvent être ni additionnés, ni mesurés ni mis en balance les uns avec les autres, et on peut encore moins déterminer les indemnités exactes qui y correspondraient. Les économistes postulent généralement que les pertes d'utilité perçues se mesurent par le biais du prix monétaire des actifs : par exemple, si la fumée des trains cause des dommages à une terre, les tenants de la compensation supposent que les pertes de l'agriculteur se mesurent en termes du prix de sa terre sur le marché. Mais cette hypothèse néglige le fait que l'agriculteur peut fort bien ressentir pour sa terre un attachement sentimental qui dépasse de beaucoup le prix que lui attribue le marché. De plus, cet attachement est impossible à évaluer. Interroger l'agriculteur ne servira strictement à rien puisque celui qui *déclare* que son attachement va bien au-delà du prix du marché peut fort bien mentir. Il n'existe aucun moyen pour les hommes de l'Etat ou pour tout autre observateur de savoir ce qu'il en est[253]. De plus, pour détruire

la justification de toute action étatique au moyen du principe de compensation, il suffit qu'il existe dans la société *un seul* anarchiste militant dont les griefs contre l'Etat sont tels que le dommage moral que lui fait subir son existence ou ses activités ne peut recevoir de compensation équivalente. Or, un anarchiste de ce genre, il en existe au moins un.

Une illustration grossière mais qui n'est pas atypique de la connivence condamnable entre le principe de compensation et le *statu quo* nous est donnée par le débat sur l'abolition de l'esclavage qui eut lieu au Parlement britannique au début du 19è siècle. Des tenants avant l'heure du principe de compensation y soutenaient que les maîtres devraient être indemnisés pour la perte de l'investissement dans leurs esclaves. C'est alors qu'un membre de la fort libertarienne école de Manchester, Benjamin Pearson déclara qu'"il croyait que c'était les esclaves qui devaient être indemnisés"[254]. Voilà l'affaire! Nous avons là un exemple frappant de la nécessité, quand on défend des mesures politiques, d'adhérer à un système éthique, à une conception définie de la justice. Les moralistes qui, comme nous, croient que l'esclavage est criminel et injuste s'opposeront toujours à l'idée d'indemniser les esclavagistes et exigeront plutôt que ce soient les maîtres qui dédommagent leurs esclaves pour les années d'oppression qu'ils leur ont fait subir. Au contraire, l'économiste non engagé, assis sur ses principes d'unanimité et de compensation, gratifiera ce *statu quo* injuste d'un *imprimatur* qui ne relève en vérité de rien d'autre que de l'arbitraire.

Au cours d'un fascinant débat avec quelqu'un qui critiquait le principe d'unanimité, le professeur Buchanan avouait : "Je défends le *statu quo* […] non pas parce qu'il me plaît, c'est tout le contraire […] Mais mon plaidoyer vient de ma répugnance voire de mon incapacité à examiner des changements qui ne seraient pas de nature contractuelle. Je peux évidemment proposer mes propres notions […] Mais, de mon point de vue, cela n'est qu'une perte de temps..." Assez lamentablement, donc, Buchanan admet que l'éthique n'est pour lui qu'une question de "notions" subjectives et arbitraires puis, dans le même souffle, il se montre disposé à promulguer ce qui, *de son point de vue même,* ne peut être qu'une notion également subjective et arbitraire, à savoir la défense du *statu quo*. Ma méthode, reconnaît Buchanan, "me permet de faire un premier pas vers des hypothèses ou des jugements normatifs en suggérant que certains changements semblent de nature à recevoir l'agrément de chacun. Ce genre de changement efficace au sens de Pareto implique évidemment la compensation. Dans mon schéma, le critère est le consentement." Mais qu'est-ce donc qui justifie ce "premier pas" ? Qu'y a-t-il de si extraordinaire dans un accord pour modifier un *statu quo* éventuellement injuste ? Ce premier pas ne relèverait-il pas aussi d'une "notion" arbitraire à la Buchanan ? Et si on est prêt à parcourir cette étape tellement peu satisfaisante, pourquoi ne pas aller encore plus loin et remettre en question le *statu quo* ?

Buchanan continue :

"... en réalité, notre tâche consiste […] à essayer de découvrir, d'isoler, d'inventer, puis de mettre de l'avant des projets qui puissent recueillir un consentement unanime ou quasi-unanime* de tous. Puisque les gens sont en désaccord sur tellement de choses, ces projets sont sans doute en nombre très limité, d'où vous pouvez tirer la conclusion qu'il y a peu de

changements possibles. D'où une défense indirecte du *statu quo*. Le *statu quo* n'a de propriété que celle d'exister et d'être le seul à exister. Ce sur quoi j'insiste sans arrêt, c'est que nous partons de là et non d'ailleurs"[255].

On se prend à regretter la noble maxime de Lord Acton : "Le libéralisme tend vers ce qui doit être, sans égard pour ce qui est."[256] Le contradicteur de Buchanan, bien que loin d'être lui-même libertarien ou libéral en faveur du marché libre, aura ici très justement le dernier mot : "Je ne m'oppose certes pas mordicus à la recherche de solutions contractuelles ; mais je crois qu'on ne peut les extrapoler dans un vide qui soustrait à toute description et à tout examen.la structure du pouvoir dans le *statu quo* " [257]

C. Ludwig von Mises ou le libralisme sans lthique Cette section est adapte de mon article Praxeology, Value Judgements, and Publ

Examinons maintenant la position de Ludwig von Mises sur la praxéologie, les jugements de valeur et la défense des politiques publiques. Le cas de von Mises offre un intérêt spécial en ceci qu'il fut, de tous les économistes du 20è siècle, en même temps le plus inconditionnel et le plus farouche des partisans du laissez-faire, et le plus rigoureux et inconditionnel des défenseurs de l'économie comme science *wertfrei*,[**] s'opposant à toute forme d'éthique objective. Comment fit il pour essayer de réconcilier ces deux positions[259] ?

En gros, Mises proposa deux solutions distinctes et très différentes à ce problème. La première est une variante du principe d'unanimité. On commence par affirmer que l'économiste en tant que tel ne peut dire si une mesure étatique particulière est "bonne" ou "mauvaise". Toutefois, quand la praxéologie montre que la mesure en question produit des conséquences que chacun de ses partisans trouvera mauvaises, alors, dans ces conditions, l'économiste non engagé est fondé à qualifier la mesure de "mauvaise". Mises explique :

"Un économiste cherche à savoir si la mesure *a* peut conduire au résultat *p* pour l'obtention duquel on la recommande, et découvre que *a* ne conduit pas à *p* mais à *g*, un effet que même les partisans de la mesure *a* considèrent comme indésirable. Si l'économiste exprime le résultat de son enquête en disant que *a* est une mauvaise mesure, il ne prononce pas un jugement de valeur. Il se borne à dire que du point de vue de ceux qui cherchent à obtenir *p*, la mesure *a* est inadaptée à son objet"[260].

Il écrit encore :

"La théorie économique ne dit pas que....l'ingérence des hommes de l'Etat dans la fixation des prix d'une seule marchandise... est injuste, mauvaise ou irréalisable. Elle dit qu'elle rend les conditions plus mauvaises, et non meilleures, *du point de vue des hommes de l'Etat et de ceux qui appuient son ingérence*.[261]

Voilà bien une tentative ingénieuse pour permettre à l'économiste de qualifier les mesures politiques de "bonnes" ou de "mauvaises" sans porter

de jugement de valeur : en effet l'économiste est censé n'être qu'un praxéologiste, un technicien, amenant ses interlocuteurs à juger "mauvaise" la mesure qu'ils proposaient une fois qu'il leur en a révélé les conséquences. Mais aussi astucieuse soit-elle, la tentative est un échec complet. Comment en effet Mises sait-il ce que les partisans de telle politique considèrent comme désirable ou non ? Comment peut-il connaître leurs échelles de valeurs actuelles ou ce qu'elles seront quand les conséquences de la mesure en question deviendront manifestes ? L'une des grandes leçons enseignées par la science économique praxéologique est que l'économiste ne connaît rien de l'échelle de valeurs de qui que ce soit si ce n'est ce qui en est *démontré* par les actions concrètes de l'acteur. Mises lui-même soulignait que "l'on ne doit pas oublier que l'échelle des valeurs ou des besoins ne se révèle que dans la réalité de l'action. Ces échelles n'ont pas d'existence indépendante, séparée du comportement effectif des individus. La seule source dont on puisse tirer une connaissance concernant ces échelles est l'observation des actions choisies par un homme. Toute action est toujours parfaitement conforme aux échelles de valeurs ou de désirs parce que ces échelles ne sont rien d'autre qu'un instrument dont nous nous servons pour interpréter l'action de l'homme"[262] Sur la base de l'analyse même de Mises, donc, comment l'économiste peut-il connaître ce qui motive les partisans des diverses politiques ou comment ils évalueront leurs conséquences ?

Ainsi, en tant qu'économiste, Mises peut bien démontrer que le contrôle du prix d'un bien (exemple qu'il utilise lui-même) mènera à des pénuries inopinées. Mais comment peut-il être certain que certains partisans des contrôles ne les souhaitent pas, en fait, ces pénuries ? Parmi eux, se trouvent peut-être, par exemple, des socialistes pour qui les contrôles représentent un moyen et une étape vers le collectivisme total ; des égalitaristes qui aiment les pénuries parce qu'elles empêchent les riches d'utiliser leur argent pour obtenir davantage que les pauvres ; des nihilistes impatients de voir les produits manquer ; ou une de ces légions contemporaines d'intellectuels qui vitupèrent sans cesse l'"excès de richesse" de notre société ou son terrible "gaspillage" de l'énergie. Tous ces gens se réjouiront de voir apparaître des pénuries. D'autres encore continueront de défendre les contrôles de prix même après avoir appris qu'ils causent des pénuries parce qu'eux-mêmes ou leurs alliés politiques obtiendront des emplois bien payés ou du pouvoir au sein de la bureaucratie chargée de les appliquer. Toutes ces possibilités existent, dont aucune n'est compatible avec la position de Mises prétendant, *en tant qu'économiste* "wertfrei" (*qui se garde de tout jugement de valeur*), que tous les partisans des contrôles de prix — ou de quelque autre intervention étatique — renonceront à leur politique après qu'ils auront appris l'économie politique. En vérité, si Mises admet qu'il puisse y avoir *un seul* partisan du contrôle des prix ou de tout autre politique interventionniste qui, en reconnaisse les conséquences économiques mais continue,*quelles que soient ses raisons,* à se prononcer en sa faveur, alors il n'est plus en mesure, en tant que praxéologiste et économiste, de qualifier aucune de ces mesures de "bonne" ou "mauvaise", de "convenable" ou "non convenable", sans introduire dans son évaluation les jugements de valeur qu'il tient pour inadmissibles de la part de quiconque pratique la science de l'action humaine[263]. Car il n'est plus alors dans la situation d'un simple conseiller technique auprès des promoteurs d'une politique, mais dans celle d'une partie prenante, engagée

dans un conflit de valeurs.

De plus, les avocats de politiques inadéquates peuvent avoir une autre raison sérieuse pour refuser de modifier leurs vues même après avoir pris connaissance de l'enchaînement praxéologique des conséquences de leurs projets. En effet, la praxéologie peut bien démontrer que toutes les interventions publiques quelle que soit leur nature entraîneront des conséquences que la majorité (au moins) des gens détesteront, mais — et cette réserve est fondamentale — la plupart de ces conséquences prennent du *temps,* parfois beaucoup de temps, avant de se manifester. Or, aucun économiste n'a fait plus que Ludwig von Mises pour faire comprendre la portée universelle de la *préférence pour le présent* dans les affaires humaines, cette loi praxéologique selon laquelle on préfère obtenir une satisfaction donnée *plutôt maintenant que plus tard*. Et certes, on ne prêterait jamais à Mises, dans sa neutralité d'homme de science, la prétention de critiquer le taux de préférence temporelle de qui que ce soit, de dire que celui de X est "trop élevé" ou celui de Y "trop bas". Mais alors, que répondra le praxéologiste aux gens dont la préférence pour le présent est élevée et qui lui diront : "Admettons que cet impôt excessif et cette politique de subventions se solderont par une réduction du stock de capital, que ces contrôles de prix produiront des pénuries, mais moi je m'en fiche. Avec mon taux de préférence temporelle élevé, j'attache plus de valeur aux subventions présentes ou à l'avantage immédiat d'un prix plafonné qu'aux avantages futurs dont les conséquences de ces mesures me priveront." ? En tant que scientifique neutre et adversaire de toute éthique objective, Mises *ne peut pas* donner tort à ces contradicteurs. Il n'a aucun moyen d'affirmer la primauté du long terme sur le court terme sans critiquer le fait d'avoir une forte préférence pour le présent ce qui exigerait, comme prix de la cohérence, l'abandon de sa propre éthique subjectiviste.

Dans ce contexte, l'un des arguments fondamentaux de Mises en faveur du marché libre est qu'on y constate une "harmonie des intérêts bien compris de tous les membres de la société de marché" Son argumentation indique clairement que les intérêts dont il parle ne sont pas uniquement ceux qui résultent d'une prise de conscience des conséquences praxéologiques des activités sur le marché ou de l'intervention des hommes de l'Etat. L'expression fait aussi référence, en particulier, aux intérêts "à long terme" des gens : "A 'intérêts bien compris', explique-t-il, nous pourrions tout aussi bien substituer l'expression 'intérêts à long terme'."[264] Que dire alors des gens qui ont une forte préférence pour le temps présent et qui donnent priorité à leurs intérêts à court terme ? Qu'est-ce qui nous permet de dire que le long terme vaudrait "mieux" que le court terme, et pourquoi ce qui est "bien compris" aurait-il nécessairement partie liée avec le long terme[265] ? Ainsi s'écroule la tentative misésienne de défendre le laissez-faire sans faire appel aux valeurs, en postulant que *tous* les partisans de telle intervention gouvernementale changeront leur fusil d'épaule au su de ses conséquences.

i.Mises, Ludwig von; emploie une seconde méthode, très différente, pour réconcilier sa passion du laissez-faire avec la *Wertfreiheit* qu'il prête au scientifique. Plus compatible avec la praxéologie, cette position consiste à reconnaître que l'économiste en tant qu'économiste n'est en mesure que de retracer les enchaînements de cause à effet et n'est pas habilité à poser des

jugements de valeur ou à se prononcer sur les questions de politique. Il s'ensuit que l'économiste scientifique n'est pas qualifié pour prôner le laissez-faire, mais i.Mises, Ludwig von; ajoute dans le même souffle qu'il peut le faire en tant que simple citoyen. Le Citoyen i.Mises, Ludwig von; propose alors un système de valeurs étrangement sommaire. Car il fait face à un dilemme. Comme praxéologiste, il sait qu'il lui est (scientifiquement) interdit de poser des jugements de valeur et de proposer des politiques ; cela étant, il ne peut pas non plus se résoudre à poser et affirmer des valeurs arbitraires. Par conséquent, i.Mises, Ludwig von; se rabat sur l'utilitarisme (car il est, comme la plupart des économistes, utilitariste en éthique, quoique kantien en épistémologie) et pose *un seul* petit jugement de valeur : il désire satisfaire les objectifs de la majorité de la population (il est heureux que la formulation de i.Mises, Ludwig von; reconnaisse qu'il ne peut espérer connaître les objectifs de tous et chacun).

i.Mises, Ludwig von; explique ainsi cette seconde variante de sa position :

Le libéralisme (de laissez-faire) est une doctrine politique... En tant que doctrine politique le libéralisme (à la différence de la science économique) n'est pas neutre vis-à-vis des valeurs ni des fins ultimes poursuivies par l'action. Il suppose que l'ensemble des hommes ou du moins la majorité d'entre eux cherchent à atteindre certains objectifs. Le libéralisme leur donne certaines informations quant aux moyens appropriés à la réalisation de leurs plans. Les partisans des doctrines libérales sont pleinement conscients du fait que leurs enseignements ne sont valides que pour les gens qui partagent leurs principes d'évaluation. Alors que la praxéologie, et par conséquent la science économique, utilise le terme de "bonheur" et de "suppression d'une gêne" dans un sens purement formel, le libéralisme y attache une signification concrète. Il présuppose que les gens préfèrent la vie à la mort, la santé à la maladie... l'abondance à la pauvreté. Elle enseigne aux hommes comment agir conformément à ces jugements de valeur. [266]

Dans cette variante, i.Mises, Ludwig von; a réussi à éviter toute contradiction interne entre le praxéologiste neutre et l'avocat du laissez-faire. Admettant que l'économiste est incapable de défendre cette position, il la défend en tant que simple citoyen disposé à faire des choix de valeurs. Mais il ne veut pas se borner à affirmer des valeurs *ad hoc,* pressentant sans doute qu'un intellectuel digne de ce nom doit fonder de tels jugements de valeur sur un système d'éthique quelconque. D'un point de vue utilitariste, le système que propose i.Mises, Ludwig von; est étrangement exsangue ; même en tant que libéral engagé, il n'est prêt à retenir une qu'une seule valeur qui consiste à s'engager derrière la majorité des gens en faveur de la paix, de la prospérité et de l'abondance. Opposé à toute éthique objective et se sentant même mal à l'aise pour porter un jugement de valeur en tant que citoyen, il se limite au strict minimum. Cohérent avec son utilitarisme, le jugement de valeur qu'il pose affirme qu'il faut satisfaire les objectifs subjectivement désirés par la plus grande partie de la population.

Signalons quelques éléments de critique de cette position. En premier lieu, s'il est vrai que la praxéologie démontre que le laissez-faire conduit à l'harmonie, à la prospérité et à l'abondance, tandis que l'interventionnisme engendre le conflit et l'appauvrissement[267], et que la plupart des gens préfèrent les premières aux seconds, il n'est par contre pas vrai que ce

soient là leurs seuls objectifs ou valeurs. Grand analyste des échelles de valeurs et de l'utilité marginale décroissante, i.Mises, Ludwig von; aurait dû être plus sensible à la rivalité des valeurs et des objectifs. Par exemple, il y a des gens, envieux ou victimes d'idées erronées sur la justice, qui souhaitent une égalisation des revenus beaucoup plus poussée que ce qui résultera du marché. D'autres, et les intellectuels mentionnés plus haut s'y reconnaîtront, souhaitent une moindre prospérité afin que soit réduite notre abondance présumée excessive. D'autres encore, nous y avons fait allusion, voudront à court terme piller le capital des riches ou des entrepreneurs tout en admettant les effets nocifs à long terme qui s'ensuivront, auxquels leur forte préférence pour le présent les rend malgré tout insensibles. Sans doute très peu de ces gens choisiront de pousser les mesures étatistes jusqu'à la ruine et la destruction complètes — bien que cela puisse arriver. Il est en tout cas très possible que se forme une coalition majoritaire de tous ces gens pour une certaine réduction de la richesse et de la prospérité au nom des autres valeurs. Ces gens peuvent préférer sacrifier un peu de richesse et d'efficacité à cause du coût d'opportunité élevé de ne pas satisfaire leur envie, leur soif de pouvoir ou de soumission au pouvoir, ou encore à cause de l'exaltation du sentiment national que produirait une (brève) crise économique.

Que répondrait i.Mises, Ludwig von; à la majorité de la population qui, ayant examiné toutes les implications praxéologiques de son choix, opterait quand même pour une petite dose — voire une dose massive — d'étatisme afin de satisfaire ses autres objectifs ? Comme utilitariste, il ne peut *rien* trouver à redire quant à l'éthique des objectifs choisis, s'étant contraint à *l'unique* jugement de valeur que constitue la satisfaction des objectifs de la majorité. La seule réponse que permette la logique interne du système misésien consisterait à souligner que l'interventionnisme a des effets cumulatifs, à faire voir que l'économie doit finir par basculer dans le marché libre ou dans le socialisme total, lequel, comme le démontre la praxéologie, entraînera chaos et à appauvrissement massif, du moins dans le contexte de la société industrielle. Mais cette voie de réponse n'est pas tout à fait satisfaisante non plus. Si plusieurs, voire la plupart, des mesures interventionnistes — notamment les contrôles de prix — sont en effet cumulatifs, d'autres ne le sont pas. De plus, l'impact cumulatif met tellement de temps à arriver à son terme que les préférences temporelles de la majorité peuvent consciemment l'occulter. Alors quoi ?

i.Mises, Ludwig von; fit appel à l'argument de l'effet cumulatif pour contredire l'idée que la majorité de la population préférerait des mesures égalitaristes même au prix de sa propre prospérité. Il soutint que le "fonds de réserve" était sur le point de s'épuiser en Europe et que, par conséquent, toute nouvelle mesure égalitariste devrait être financée directement par l'imposition des masses. Il présumait que quand cette évidence leur apparaîtrait, les masses retireraient leur appui aux politiques interventionnistes[268]. Or, premièrement, l'argument n'atteint pas les mesures égalitaristes déjà imposées, ni ne peut servir à leur suppression. Deuxièmement, il *se peut* que les masses se laissent persuader, mais ce n'est pas une certitude apodictique : certes, les masses ont dans le passé délibérément maintenu, et elle continueront sans doute de promouvoir, des mesures égalitaristes et diverses politiques étatistes au nom des autres valeurs auxquelles elles adhèrent et ce, tout en ayant conscience que leurs

revenus et leur richesse en souffrent. C'est ce que faisait remarquer le Doyen Rappard dans sa savante explication de la pensée de i.Mises, Ludwig von; :

"L'électeur britannique, par exemple, vote-t-il pour des impôts qui pillent les revenus élevés dans l'espoir que ses propres conditions matérielles s'en trouveront améliorées, ou n'est-ce pas plutôt dans la certitude que les inégalités sociales déplaisantes qui l'irritent auront tendance à s'atténuer ? Ne peut-on pas dire que, dans nos démocraties modernes, la passion égalitariste est souvent plus forte que le désir d'améliorer sa propre condition matérielle ?"

Et l'auteur de faire remarquer que dans son propre pays, la Suisse, la majorité industrielle et commerciale des villes a, à plusieurs reprises et souvent à l'occasion de référendums populaires, approuvé des programmes de subvention aux minorités agricoles avec l'intention délibérée de retarder l'industrialisation et, donc, la croissance de ses propres revenus.

Rappard fait bien remarquer que la majorité urbaine n'a pas agi ainsi dans "l'espoir insensé que ses revenus réels s'en trouveraient accrus". Bien au contraire, "c'est de manière assez délibérée et consciente que les partis politiques ont sacrifié le bien-être matériel immédiat de leurs membres afin d'empêcher, ou de moins de retarder un peu, l'industrialisation complète du pays". "Une Suisse plus agricole quoique plus pauvre, continue-t-il, telle est actuellement la volonté majoritaire du peuple suisse." [269] Notre argument ici est que non seulement le i.Mises, Ludwig von;, praxéologiste mais même le i.Mises, Ludwig von;, libéral-utilitariste, ne peut rien dire contre pareilles mesures étatistes *dès lors que* la majorité de la population, consciente de leurs conséquences praxéologiques, les a choisies au nom d'objectifs autres que la richesse et la prospérité.

De plus, on connaît des sortes d'interventions étatistes qui, de toute évidence, ont peu ou pas d'effets cumulatifs et peuvent même entraîner très peu d'effets négatifs sur la production et la prospérité. Par exemple, imaginons de nouveau — hypothèse qui n'est pas si farfelue à la lumière de l'expérience historique — une société dont la vaste majorité abhorre les rouquins. Supposons aussi que ces derniers sont très peu nombreux. La vaste majorité décide de tuer tous les rouquins. Nous y voici : la destruction des rouquins figure très haut dans l'échelle des valeurs de la très grande majorité des gens ; et par ailleurs, comme il n'y a que peu de rouquins, leur disparition ne provoquerait qu'une insignifiante réduction de la production. Comment i.Mises, Ludwig von;, du point de vue ou de la praxéologie ou de l'utilitarisme libéral, réfuterait-il ce projet politique ? Je suggère qu'il en est incapable.

Une dernière tentative de i.Mises, Ludwig von; pour fonder sa position est encore moins heureuse. Il rejette comme "verbiage inspiré par l'émotion" la thèse de l'intervention étatique au nom de l'égalitarisme ou d'autres considérations morales. Après avoir rappelé que "la praxéologie et la science économique […] sont neutres par rapport à tout principe moral" et affirmé que "la préférence de l'écrasante majorité des hommes pour une plus grande quantité de biens matériels est un fait de l'histoire qui se situe en dehors de la théorie économique", il insiste, en conclusion, sur l'idée que "celui qui n'est pas d'accord avec les leçons de l'économie devrait les

réfuter au moyen du raisonnement discursif, et non […] par le recours à des normes arbitraires et prétendument éthiques”[270].

A mon avis pourtant, cela ne tient pas debout. En effet, i.Mises, Ludwig von; doit admettre que personne ne peut évaluer aucune mesure politique sans finalement poser un ultime jugement normatif ou choix de valeur. Cela étant admis et comme, de plus, tout jugement de valeur ou norme éthique ultime est qualifié d’arbitraire par i.Mises, Ludwig von;, comment alors peut-il *dénoncer* l’arbitraire de ces jugements particuliers ? De plus, il est mal placé pour condamner ces choix comme “inspirés par l’émotion” alors que, pour l’utilitariste qu’il est, la raison ne peut déterminer les principes éthiques ultimes, ce qui implique qu’ils relèvent forcément des émotions subjectives. Cela ne rime à rien pour Mises d’enjoindre à ses critiques de recourir au “raisonnement discursif” alors que lui-même nie que cette méthode ait une quelconque pertinence pour l’établissement des valeurs normatives ultimes. Il devrait aussi condamner comme “arbitraire” et “émotif” l’homme qui est conduit par ses principes éthiques ultimes à favoriser le marché libre même si son choix éthique tient dûment compte des lois praxéologiques. Enfin, nous avons vu plus haut comment la majorité de la population poursuit souvent des objectifs différents que, dans une certaine mesure tout au moins, elle préfère à son propre bien-être matériel.

Donc, si la théorie économique praxéologique se révèle extrêmement utile pour fournir des données et des connaissances afin de formuler la politique économique, elle ne saurait à elle seule habiliter l’économiste à poser des jugements de valeurs ou à proposer quelque politique que ce soit. Plus exactement, et n’en déplaise à Ludwig von Mises, ni la théorie praxéologique ni même le libéralisme utilitariste qu’il défendait ne suffisent à fonder la cause du laissez-faire et de l’économie de marché libre. Il faut pour cela dépasser l’économie politique et l’utilitarisme et établir une éthique objective qui affirme la valeur prioritaire de la liberté et condamne, au nom de la morale, toute forme d’étatisme, de l’égalitarisme au meurtre des rouquins en passant par la soif du pouvoir, l’assouvissement de la haine envieuse et autres objectifs du même genre. Un plaidoyer complet en faveur de la liberté est hors de portée de quiconque est méthodologiquement asservi aux objectifs que la majorité de la population peut d'aventure chérir.

Chapitre 27. La liberté négative selon Isaiah Berlin

On doit à Sir Isaiah Berlin un des traités sur la liberté les mieux connus et les plus influents de notre époque. Son ouvrage de 1958, *Two Concepts of Liberty,* défendait le concept de "liberté négative", c'est-à-dire de la liberté conçue comme absence d'interférence dans la sphère d'action d'une personne, par opposition à la "liberté positive", qui n'a rien à voir avec la liberté mais concerne le pouvoir effectif, la maîtrise qu'un individu détient sur lui-même ou sur son environnement. A première vue, le concept de liberté négative proposé par Berlin ressemble à notre thèse, qui conçoit la liberté comme l'absence d'interférence coercitive, d'agression contre la personne ou la propriété d'un individu. Mais il faut malheureusement dire que, victime de l'imprécision de ses concepts, Berlin s'est inextricablement emmêlé et n'a pas su développer une doctrine libertarienne systématique et valide.

Dans un article et dans une édition ultérieure de son ouvrage, Berlin a lui-même reconnu une de ses erreurs et confusions. Il avait écrit, dans *Two Concepts of Liberty* : "Je me dis libre dans la mesure où aucun être humain n'interfère dans mes activités. Prise dans ce sens, la liberté politique est tout simplement le domaine à l'intérieur duquel un homme peut faire ce qu'il veut."[271] "Dans l'édition originale de *Two Concepts of Liberty,* expliquait-il plus tard, je parle de la liberté en tant qu'absence d'obstacles à la satisfaction des désirs humains." [272] Il se rendit compte que cette formulation souffrait d'un grave défaut, car on pourrait alors dire d'un homme qu'il est "libre" dans la mesure où ses besoins et ses désirs ont été étouffés, par le conditionnement par exemple. Dans sa rectification, Berlin explique : "Si la liberté était en proportion de la satisfaction des désirs, je pourrais accroître la liberté aussi bien en supprimant les désirs qu'en les satisfaisant ; je pourrais rendre libres les hommes (y compris moi-même) en les conditionnant à abandonner les désirs qu'ils avaient et que j'ai décidé de ne pas satisfaire."[273]

L'édition de 1969 a en effet expurgé le passage fautif, le premier énoncé cité ci-dessus devenant : "Prise dans ce sens, la liberté politique est tout simplement le domaine à l'intérieur duquel un homme peut agir sans obstruction de la part d'autrui."[274] Mais l'approche révisée de Berlin présente toujours de sérieux problèmes. En effet, il explique que ce qu'il entend maintenant par la liberté est "l'absence d'obstacles aux choix et activités possibles", obstacles qui sont le fait de "pratiques humaines modifiables"[275]. Or, comme le note le professeur Parent, cela frôle la confusion entre "liberté" et "possibilité", ce qui équivaudrait pour Berlin à saborder son concept même de liberté négative en faveur du concept inacceptable de la "liberté positive". Ainsi, comme le dit Parent, supposons que X déteste les rouquins et refuse d'embaucher Y pour cette raison ; nul doute que X réduit le domaine des possibilités de Y mais il ne peut guère être accusé de violer sa liberté[276]. Parent met à jour la confusion constante entre la liberté et les possibilités d'agir dans l'oeuvre récente de Berlin, qui écrit que la "liberté dont [il] parle est une possibilité d'action" et qui assimile accroissement de liberté et "maximisation des possibilités".

Parent fait bien remarquer que les “termes ‘liberté’ et ‘possibilité’ ne signifient pas la même chose” : par exemple, quelqu’un qui, pour diverses raisons (il est peut-être trop occupé), n’a pas la possibilité d’acheter un billet de concert demeure, dans le sens vrai du terme, “libre” de l’acheter[277].

L’erreur fondamentale de Berlin, consiste donc à n’avoir pas défini la liberté négative comme l’absence d’interférence physique avec la personne ou la propriété des gens, avec leurs *Droits de propriété* légitimes au sens large. Etant passé à côté de cette définition, Berlin, s’est emmêlé au point d’abandonner finalement la liberté négative qu’il avait voulu mettre en avant et de battre en retraite dans le camp de la “liberté positive”. Pis encore, piqué au vif par ses détracteurs qui l’accusaient de défendre le *laissez-faire*, Berlin, s’est laissé aller à des attaques frénétiques et incohérentes contre cette doctrine, qu’il accuse bizarrement d’être hostile à la liberté négative. Ainsi, écrit-il, “la plaie du *laissez-faire* incontrôlé […] a provoqué des violations brutales de la ‘liberté négative’ […] y compris de la liberté d’expression et de la liberté d’association...” Etant donné que le laissez-faire s’identifie précisément à la liberté pleine et entière de la personne et de la propriété, incluant les libertés d’expression et d’association comme sous-ensemble des Droits de propriété privée, Berlin tombe ici dans l’absurdité. Il renchérit en reprenant à son compte les racontars sur “le sort de la liberté personnelle durant le règne de l’individualisme économique débridé — sur la condition de la majorité opprimée, surtout dans les villes, où les enfants étaient détruits dans les mines et les usines pendant que leurs parents croupissaient dans la pauvreté, la maladie et l’ignorance, une situation dans laquelle la garantie des Droits des pauvres et les faibles […] prenant figure de sordides simulacres”[278]. On ne s’étonne pas alors que Berlin s’en prenne à des libertariens laissez-fairistes purs et cohérents comme Cobden et Spencer en se réclamant de libéraux classiques confus et incohérents comme John Stuart Mill et Tocqueville.

Les fulminations de Berlin traduisent plusieurs défaillances graves et essentielles. L’une est son ignorance presque complète des historiens modernes de la Révolution industrielle, les Ashton, Hayek, Hutt et Hartwell, qui ont démontré que l’industrie nouvelle a, plutôt que le contraire, soulagé la misère et la faim que les travailleurs, adultes et enfants, avaient jusqu’alors connues[279]. Des problèmes sérieux se posent cependant aussi au niveau conceptuel. Premièrement, il est absurde et contradictoire de dire que le laissez-faire ou l’individualisme peuvent avoir été ennemis de la *liberté* de la personne. Deuxièmement, ce que Berlin fait en fin de compte, c’est saborder son concept même de liberté “négative” au nom de concepts de la liberté “positive” comme la puissance ou la richesse.

Berlin atteint le sommet (ou le fond) de sa logique lorsqu’il attaque de front la liberté négative, “utilisée pour […] fournir des armes aux forts, aux brutes, aux sans scrupules, contre les compatissants et les faibles”. Il continue : “La liberté des loups s’est souvent soldée par la mort des agneaux. Point n’est besoin aujourd’hui de rappeler l’histoire sanglante de l’individualisme économique et de la concurrence capitaliste sans retenue.”[280] Berlin commet ici l’erreur fatale d’assimiler la liberté et l’économie de marché libre avec leur contraire, qui est l’agression

criminelle. Remarquez son recours constant à des termes comme “armer”, “brutal”, “loups et agneaux”, “sanglant”, des termes qui ne se rapportent qu’à des agressions violentes du genre dont les hommes de l’Etat, justement, se sont universellement rendus coupables. Il identifie ensuite ces agressions à leur contraire, à savoir le processus pacifique et volontaire de l’échange libre dans une économie de marché. La vérité est que l’individualisme économique a mené à la paix et à l’harmonie des échanges, qui ont justement bénéficié aux “faibles” et aux “agneaux” ; ce sont eux qui n’arrivaient pas à survivre sous les lois de la jungle étatiste et qui ont obtenu la plus grande partie des avantages de l’économie libre et concurrentielle. Une connaissance même élémentaire de la science économique, notamment de la loi des avantages comparatifs de Ricardo, aurait permis à Sir Isaiah d’éviter de telles erreurs sur cette question essentielle.[281].

Chapitre 28. Friedrich Hayek et le concept de coercition

Une version de ce chapitre est parue dans le numro de 1980 de Ordo, St

Dans son ouvrage monumental *The Constitution of Liberty,* Friedrich Hayek se propose de donner à la liberté individuelle une philosophie politique systématique[283]. Il démarre très bien en proposant une définition de la liberté comme absence de coercition, défendant ainsi la "liberté négative" plus efficacement que Isaiah Berlin. Malheureusement, une faille profonde et fatale apparaît dans le système de Hayek dès qu'il cherche à définir la coercition. En effet, au lieu d'adopter une définition semblable à celle que nous utilisons, comme l'emploi agressif ou la menace de violence physique contre la personne ou la (juste) propriété d'autrui, il en donne une définition beaucoup plus floue et partielle, l'assimilant au "contrôle par quelqu'un de l'environnement ou de la situation d'une autre personne, forçant celle-ci, pour éviter un mal pire, à servir les fins d'un autre au lieu d'agir en fonction de ses propres plans" (pp. 20-21). Hayek écrit encore : "Il y a coercition quand on voit ses actions soumises à la volonté d'un autre homme et mises au service non pas de ses buts à soi mais des buts de l'autre." (p. 133)

Certes, la coercition au sens où Hayek entend ce terme inclut l'emploi agressif de la violence physique mais elle inclut malheureusement aussi des actions pacifiques et non agressives. Il écrit en effet que "la menace de la force ou de la violence constitue la forme principale de la coercition [mais] elle ne s'y identifie pas, la menace de la force physique n'étant qu'une des manières dont la coercition s'exerce" (p. 135).

Quels sont donc les autres "manières" non-violentes dont la coercition s'exerce ? Elles comprendraient des modes d'interaction tout à fait volontaires mais qui rendent la "vie impossible à moins de se soumettre à toutes les fantaisies", par exemple du "mari qui fait la gueule " ou de la "femme qui n'arrête pas de se plaindre". Hayek reconnaît l'absurdité qu'il y aurait de prôner la transformation en délit pénal de la maussaderie ou de la récrimination, mais il le fait pour une mauvaise raison : parce que cela impliquerait "une coercition encore plus grande". Or, la coercition n'est pas vraiment une quantité additive. Comment comparer quantitativement divers "degrés" de coercition, particulièrement quand les comparaisons se font entre différentes personnes ? Et n'y a-t-il pas une différence qualitative essentielle, une différence de *nature,* entre une femme acariâtre et le recours éventuel à l'appareil de la violence physique pour réprimer ses criailleries ? Il apparaît alors que le problème de fond se trouve dans l'utilisation par Hayek du terme de coercition comme d'un grand parapluie qui recouvre non seulement la violence physique mais aussi des actions volontaires, non violentes et non agressives comme par exemple le fait de bouder. Ce que nous voulons souligner, c'est évidemment que l'épouse ou le mari est libre de quitter le partenaire qui l'irrite, que la vie commune est un choix volontaire de part et d'autre. Harceler autrui est peut-être moralement ou esthétiquement détestable mais certainement pas "coercitif" au sens de la violence physique.

Mettre les deux sortes d'action dans le même sac ne peut qu'engendrer la confusion.

La confusion, mais aussi la contradiction interne. En effet, Hayek inclut dans son concept de coercition, au-delà de la violence physique agressive c'est-à-dire des actions ou des échanges forcés, le simple *refus* de réaliser un échange. Or, la liberté de faire un échange implique nécessairement la liberté parallèle de ne pas l'effectuer. Et pourtant, Hayek assimilant à des échanges forcées certaines formes de refus pacifique d'échanger, les qualifie de coercitives. Il s'explique : "On trouve sans aucun doute des circonstances où les conditions de l'emploi engendrent des possibilités réelles de coercition. Dans une période de chômage massif, la crainte d'être licencié peut forcer quelqu'un à faire des choses qui n'étaient pas prévues à l'origine dans le contrat de travail. Dans le cas d'une ville minière appartenant à la société exploitante, la gérant peut exercer une tyrannie tout à fait arbitraire et gratuite contre quelqu'un dont la tête ne lui revient pas." (pp. 136-137) Pourtant, ce que l'on appelle le licenciement n'est rien d'autre que le refus par l'employeur-propriétaire de continuer l'échange avec un ou plusieurs partenaires. L'employeur peut agir ainsi pour plusieurs motifs qu'Hayek ne peut qualifier d'arbitraires que sur la base de critères purement subjectifs. Pourquoi un motif serait-il plus "arbitraire" qu'un autre ? Si Hayek juge arbitraire tout motif autre que la maximisation des profits monétaires, il fait bon marché de l'idée de l'école autrichienne selon laquelle les gens, même dans les affaires, agissent de manière à maximiser, au-delà de leurs bénéfices exclusivement pécuniaires, leurs avantages "psychiques" dans tous les sens possibles, incluant toutes sortes de valeurs dont aucune n'est plus arbitraire qu'une autre. De plus, Hayek semble vouloir suggérer ici que les employés auraient une sorte de "Droit à" la continuation de leur emploi. Or, ce prétendu Droit serait en contradiction flagrante avec le Droit de propriété que les employeurs détiennent sur leur argent. Hayek admet bien que mettre quelqu'un à la porte n'a, dans le cours normal des choses, rien de coercitif. Mais pourquoi alors dans le cas du chômage massif (qui n'est certainement pas la faute de l'employeur) ou dans le cas de la ville minière ? Là encore, c'est volontairement que les mineurs se sont installés dans la ville et ils sont libres de la quitter à leur gré.

Hayek commet une erreur semblable lorsqu'il traite de ce qu'il appelle le "monopoleur" (le propriétaire unique d'une ressource particulière*) qui refuse d'échanger. "Si […] je désirais avoir mon portrait peint par tel peintre célèbre et qu'il refusât sinon au prix fort [ou quel que soit le prix], il serait insensé de prétendre que je suis victime de coercition" (p. 136), admet-il. Pourtant, il applique le concept au cas du monopole de l'eau dans une oasis. Supposons que des gens "se sont établis là croyant qu'ils auraient toujours de l'eau à un prix raisonnable" mais que les puits s'assèchent et qu'ils n'aient plus d'autre choix, pour survivre, que de faire tout ce que leur demande le propriétaire du seul puits restant" ; voilà, conclut Hayek, "un cas évident de coercition" (p. 136) puisque le bien dont il s'agit est "indispensable à [leur] existence". Mais puisque le propriétaire du puits n'a, par hypothèse, pas empoisonné les autres puits et commis aucune agression, il n'est coupable d'aucune coercition : il ne fait qu'offrir un service essentiel et il a bien le Droit ou de refuser de vendre ou de demander le maximum que les clients sont prêts à payer. Situation bien malheureuse comme on en trouve souvent dans la vie, mais qui ne rend pas pour autant coupable de coercition le fournisseur d'un service rare et essentiel qui refuse de vous vendre ou demande le maximum. Ces deux types d'action

font partie de ses Droits en tant qu'homme libre et propriétaire légitime. Il n'est responsable que de ses propres actions et de ce qui lui appartient, il n'est pas responsable de l'existence du désert ni de l'assèchement des autres puits[284].

Imaginons la situation suivante. Une épidémie se déclare dans une commune qui ne compte qu'un médecin, lequel est seul en mesure de sauver la vie de plusieurs de ses concitoyens — un geste que l'on sait être indispensable à la conservation de leur existence. Exerce-t-il une "coercition" contre eux si (1) il refuse de faire quoi que ce soit ou quitte la commune ; ou encore (2) s'il demande un prix très élevé pour ses soins ? Certainement pas. D'une part, il n'y a rien de mal à demander un prix qui équivaut à la valeur des services rendus c'est-à-dire à ce que les clients sont prêts à payer. D'autre part, un homme a tout à fait le Droit de refuser d'agir. On pourra éventuellement le critiquer d'un point de vue moral ou esthétique, mais il a parfaitement le Droit, comme propriétaire de son propre corps, ou de refuser de soigner ou de n'offrir ses services qu'au prix fort ; traiter son comportement de coercitif signifierait de plus qu'il serait acceptable et non-coercitif que ses clients ou leurs agents le *forcent* à les soigner, bref cela justifierait de le réduire en esclavage. Et il faut bien que toute acception raisonnable du concept de coercition soit applicable à l'esclavage et aux travaux forcés.

Ces considérations mettent en lumière le fait qu'il est impossible, sans tomber dans une grave contradiction interne, de classer sous la même rubrique de "coercition" aussi bien le refus paisible d'échanger que l'emploi de la violence pour forcer une action ou un échange.

On me permettra de citer ici ce que j'ai écrit dans un autre ouvrage :

Une variante bien connue de la "coercition privée" est le "pouvoir économique", un concept vague mais qui sonne comme une menace. Une des illustrations favorites de l'exercice de ce pouvoir est le cas d'un ouvrier qu'on met à la porte de son emploi"...

Examinons cela attentivement. Qu'a fait exactement l'employeur qui congédie ? Il *refuse de* poursuivre un certain échange que le travailleur aurait, lui, préféré continuer. En l'occurrence, X, l'employeur, refuse désormais de *vendre* une certaine somme d'argent en échange des services de travail de Y. Celui-ci voudrait toujours procéder à l'échange ; l'autre ne le désire pas. Le même principe s'applique à tous les échanges d'un bout à l'autre de l'économie...

Le "pouvoir économique" n'est donc que le Droit, en toute liberté, de refuser de conclure un échange. Chaque homme détient ce pouvoir. Chaque homme a un Droit identique de réaliser l'échange qu'il préfère.

Il apparaîtra maintenant évident que l'étatiste modéré, qui condamne la violence mais croit que celle des hommes de l'Etat est parfois nécessaire pour faire contrepoids à la "coercition privée du pouvoir économique", est pris dans une contradiction insoluble. X refuse un échange avec Y. Que dirons-nous et que feront les hommes de l'Etat si Y brandit une arme et ordonne à X de conclure l'échange ? Voilà la question essentielle. Il n'y a que deux options possibles : ou bien Y se rend coupable de violence et on doit y mettre fin sur-le-champ ; ou bien l'action de Y est tout à fait justifiée

en contrepartie de la “coercition subtile” exercée par le pouvoir économique de X. Donc, ou bien l’ agence de protection doit voler au secours de X, ou bien elle doit fermement rejeter cette intervention et peut-être même porter assistance à Y (ou faire le travail pour lui). *Il n’y a pas de moyen terme* !

L’individu Y use de violence, cela ne fait aucun doute. Selon les deux doctrines en cause (la doctrine libertarienne et celle du “pouvoir économique”), cette violence est soit agressive et donc injuste, soit défensive et donc juste. Si on adhère à la thèse du “pouvoir économique”, on doit adopter la seconde position ; sinon, on adoptera la première. Si on opte pour la thèse du “pouvoir économique”, on recourra à la violence pour combattre tout *refus* d’échanger ; si on rejette cette thèse, on recourra à la violence pour empêcher toute *obligation* d’échanger imposée par la force. On ne peut échapper à l’alternative. L’étatiste modéré ne peut logiquement soutenir qu’il y ait plusieurs formes de coercition injustifiée. Il doit choisir l’une ou l’autre thèse et choisir son camp en conséquence. Ou bien il dit qu’il n’y a qu’une sorte de coercition illicite : la violence physique ouverte ; ou bien il est forcé de dire qu’il n’y a qu’une sorte de coercition illicite : le refus d’échanger[285].

Evidemment, ce serait une société d’esclavage universel que celle où le refus de travailler serait hors-la-loi.

Examinons un cas où, selon Hayek, il n’y a pas coercition : “Si une hôtesse m’invite à une soirée à condition que je respecte certains usages de conduite et de tenue vestimentaire […], écrit-il, je ne suis certainement pas victime de coercition.” (pp. 135-136) Pourtant, le professeur Hamowy a bien montré que, dans ce cas, les critères mêmes de Hayek indiquent la “coercition”. En effet, explique Hamowy, “il peut arriver que ma vie mondaine, qui revêt pour moi une importance capitale, sera sérieusement compromise si je ne vais pas à cette soirée”. “Le problème, suppose-t-il, est que ma tenue de gala est au blanchissage pour une semaine […] alors que la soirée a lieu demain. Dans pareilles circonstances, peut-on dire que la condition posée par mon hôtesse, qui exige une tenue de gala pour entrer chez elle, est en fait coercitive, dans la mesure où elle menace une des choses à quoi je tiens le plus : ma position sociale ?” Et si l’hôtesse exigeait, comme prix de l’invitation, “que je lave toute la vaisselle et les couverts après la soirée”, poursuit Hamowy, alors il est encore plus clair que Hayek devrait, en vertu de ses propres critères, taxer de “coercitif” cet arrangement volontaire[286].

Afin de réfuter cette critique décisive, Hayek a ajouté à sa thèse la précision suivante : “Pour qu’une action soit coercitive, il est aussi nécessaire qu’elle mette la victime dans une situation qu’elle juge pire que celle où elle se serait trouvée en l’absence de cette action.”[287] Or malgré cette nouvelle condition, Hamowy l’a bien noté dans sa réponse à l’argumentaire de Hayek, celui-ci demeure tout aussi incohérent quand il refuse l’absurdité évidente qui consiste à appeler “coercitive” l’invitation conditionnelle à une réception. En effet, écrit Hamowy, “l’exemple que nous venons d’utiliser satisfait bel et bien cette condition : s’il est vrai que, en un certain sens, l’invitation a augmenté le domaine de mes possibilités, ma situation *globale* (qui doit prendre en compte mon incapacité de trouver une tenue de gala et ma frustration qui en résulte) est, de mon point de vue, pire qu’avant l’invitation et, en tout cas, pire qu’avant que l’hôtesse ne décide de prévoir

une soirée à cette date précise”[288].

Comme tout le monde, Hayek doit donc se résoudre à l’ alternative suivante : ou bien limiter l’extension du concept de coercition à l’agression contre la personne ou la propriété d’autrui par l’emploi ou la menace de violence, ou bien mettre carrément au rebut le terme de “coercition” et définir la liberté non pas en termes d’absence de coercition, mais comme “l’absence d’acte ou de menace de violence physique agressive”. Hayek admet d’ailleurs que “la coercition peut être définie de manière à ce que le phénomène devienne omniprésent et inévitable” (p. 139). Il est malheureux que sa recherche perpétuelle d’une troisième voie l’empêche de limiter strictement le phénomène coercitif à la violence, erreur qui introduit dans son système de philosophie politique une faille qui le traverse de bout en bout. Distinguer quantitativement des degrés de coercition n’est d’aucun secours pour sauver son système.

Une autre erreur profonde du système hayékien est qu’en plus d’étendre le concept de coercition au-delà de la violence physique, il ne fait pas de différence entre la coercition ou violence *agressive* et celle qui est *défensive.* Or, il y a un monde de différence, une différence de nature, entre la violence agressive — coups et blessures, vol — dirigée contre autrui et le recours à la violence pour défendre sa personne ou sa propriété contre l’agression. La violence agressive est un acte criminel et injuste, la violence défensive est tout à fait juste et appropriée ; la première représente une invasion des Droits de la personne et de la propriété, la seconde n’est que légitime défense. Pourtant, Hayek passe à côté de cette distinction essentielle. Il ne voit que des degrés relatifs, des quantités de coercition : “On ne peut cependant éviter toute coercition parce que la seule manière de l’empêcher est d’en utiliser la menace.”[289] (p. 21) A partir de là, il aggrave encore son erreur en ajoutant que “la société libre a résolu ce problème en concédant à l’Etat un monopole de la coercition et en essayant de limiter ce pouvoir étatique aux situations où il est nécessaire pour empêcher la coercition privée” (p. 21). Or, nous ne sommes pas ici en train de mesurer les niveaux d’une masse indifférenciée appelée “coercition” (même définie comme “violence physique”). En vérité, il est parfaitement possible d’éviter toute violence agressive : il suffit de s’en protéger par l’achat de services de protection auprès d’agences habilitées à utiliser la seule violence défensive. Nous ne sommes pas condamnés à subir la coercition à la condition que nous n’entendions par là que la violence agressive[*] — une solution de remplacement consistant à abandonner purement et simplement le terme de “coercition” et à y substituer la distinction entre violence agressive et violence défensive.

La seconde phrase essentielle de Hayek citée au paragraphe précédent décuple son erreur. D’abord, toute l’expérience historique montre que la “société libre” n’a *jamais* “concédé” le monopole de la coercition à l’Etat puisqu’il n’y a jamais eu aucune sorte de “contrat social”. Dans tous les cas de l’histoire, les hommes de l’Etat ont utilisé la violence agressive et la conquête pour s’emparer du monopole de la violence dans la société. De plus, le monopole des hommes de l’Etat ne porte pas tant sur la “coercition” que sur la violence *agressive* et la violence défensive, et c’est un monopole établi et maintenu par deux formes particulières de violence agressive : l’impôt, qui leur fournit leurs revenus ; et l’interdiction violente de toute

concurrence dans l'industrie de la violence défensive à l'intérieur du territoire étatique. Donc, comme la liberté exige l'élimination de la violence agressive dans la société (en maintenant l'emploi de la violence défensive contre les agresseurs), l'Etat ne se justifie pas et ne pourra jamais se justifier comme défenseur de la liberté. Car l'Etat par son existence même dépend de ce double et omniprésent exercice de la violence agressive contre la liberté et la propriété des individus qu'il est *censé* protéger. L'Etat est donc par nature injustifié et injustifiable.

C'est ainsi que la justification que Hayek fournit de l'existence de l'Etat comme de son recours à l'impôt et à d'autres formes de violence agressive repose sur un gommage inacceptable de ce qui distingue la violence agressive de la violence défensive, ainsi que sur la confusion de toutes les formes de violence sous la seule rubrique d'une coercition à degrés variables.

Et ce n'est pas fini. En élaborant sa défense de l'Etat et de l'action étatique, Hayek élargit non seulement le concept de coercition au-delà de la violence physique mais, simultanément, il le rétrécit indûment dans une autre dimension en excluant certaines formes de violence physique agressive. Dans le dessein de limiter le nombre des cas de coercition par les hommes de l'Etat (c'est-à-dire de justifier l'action étatique *à l'intérieur* de telles limites), Hayek affirme qu'elle est réduite à son minimum voire à zéro si les édits étatiques imposés par la force ne sont pas *ad hominem* ni arbitraires mais prennent la forme de règles générales, universelles, dont tout le monde peut prendre connaissance à l'avance (ce qu'il appelle le "règne du Droit"). Il écrit :

"La coercition dont l'Etat doit quand même faire usage[…] est minimisée et rendue aussi inoffensive qu'il est possible par l'application de règles générales et connues à l'avance, de sorte que, dans la plupart des cas, l'individu peut toujours éviter la coercition sauf s'il se place lui-même dans une situation où il sait qu'il en sera victime. Même quand on ne peut l'éviter, la coercition sera délestée de ses effets les plus dommageables en ce qu'elle se limitera à des obligations bien déterminées et prévisibles ou, à tout le moins, qu'elle échappera à la volonté arbitraire de quiconque. Ayant été rendus impersonnels et dépendant de règles générales et abstraites dont on ne peut prévoir les effets sur des individus particuliers au moment de leur promulgation, les actes mêmes des hommes de l'Etat deviennent de simples données sur la base desquelles l'individu peut faire ses propres plans. (p. 21)

iB.Hayek, Friedrich A.; décrit ainsi sans ambages son critère d'"évitabilité" pour les actions violentes qu'il prétend non coercitives :

"A condition que je sache d'avance que le fait de me placer dans telle situation attirera sur moi la coercition et que je puisse éviter cette situation, je peux ne jamais être soumis à la coercition. Au moins dans la mesure où les règles gouvernant la coercition ne me visent pas personnellement mais sont formulées de manière à frapper également tous ceux qui se trouvent dans des circonstances similaires, elles ne sont pas différentes de ces nombreux obstacles naturels qui affectent mes plans". (p. 142)

Le commentaire caustique du professeur Hamowy vise juste : "Il s'ensuit de cela que si M. X m'avertit qu'il me tuera si j'achète quoi que ce soit à M. Y,

et si les produits ce celui-ci sont aussi disponibles auprès d'un autre vendeur (qui est probablement M. X), il n'y aurait là aucune coercition!" En effet, on peut éviter d'acheter auprès de M. Y. "Selon ce critère, continue Hamowy, le caractère évitable d'une action peut créer une situation théoriquement identique à celle où aucune menace n'est proférée. Celui qui est menacé n'est pas moins libre qu'il n'était auparavant s'il a la possibilité concrète d'échapper à l'action de celui qui le menace. D'après la structure logique de cet argument, menacer de coercition n'est pas une action coercitive. Ainsi, si je sais que je serai attaqué par des voyous dans un certain quartier et que je puisse éviter d'y aller, je suis en mesure d'éviter toute coercition de leur part […] On peut considérer le quartier infesté de voyous […] exactement de la même manière qu'un marécage infesté par la peste, c'est-à-dire comme faisant partie des obstacles évitables qui ne sont pas dirigés contre moi personnellement" — et par conséquent non coercitifs, à en croire Hayek, Friedrich A..[290].

On voit que le critère hayékien de l'"évitabilité" pour définir les actions non coercitives conduit à une dilution manifestement absurde du concept de coercition, où des actions agressives et manifestement agressives sont rangées sous la même dénomination bénigne que des actions non-violentes. Par dessus le marché, Hayek est même prêt à abandonner la limitation de l'Etat qu'implique son faible critère d'évitement, puisqu'il admet que, contre l'impôt et la conscription par exemple, il n'y a pas de parade et qu'il n'est pas censé y en avoir. Mais ces mesures deviennent aussi "non coercitives" parce qu'"elles sont au moins prévisibles et qu'elles s'imposent sans égard pour la manière dont l'individu emploierait autrement ses énergies, ce qui les met à l'abri d'une grande partie du mal de la coercition". Et Hayek de continuer : "Si je sais que j'aurai à payer une certaine somme d'impôt et que mes plans s'organisent en fonction de cela, si une période de service militaire est à prévoir comme élément de ma carrière, alors je puis toujours suivre un plan général de vie qui est le mien et je me trouve aussi indépendant de la volonté d'autrui que les hommes savent l'être en société." (p. 143)

Rarement a-t-on aussi crûment mis en lumière à quel point il est absurde de vouloir fonder la liberté individuelle uniquement sur des règles générales, universelles ("également applicables") et prévisibles[291]. Cela signifie que, par exemple, si une règle générale de l'Etat décrète que *chaque* personne sera réduite en esclavage une année sur trois, il n'y aurait rien de coercitif dans cet esclavage universel. Comment alors pouvons-nous croire à la supériorité des règles générales à la Hayek par rapport à d'autres formes d'arbitraire ? Soit deux sociétés. L'une est gouvernée par un vaste réseau de règles hayékiennes générales, également applicables à tous — du genre : "tous les trois ans chacun sera réduit à l'esclavage pour un an ; nul ne critiquera le gouvernement sous peine de mort ; nul ne boira de boissons alcoolisées ; chacun doit se prosterner en direction de la Mecque trois fois par jour à des heures déterminées ; tout le monde doit porter l'uniforme vert réglementaire ; etc." Il est clair que cette société, même si elle satisfait à tous les critères hayékiens de règne du Droit sans coercition, est parfaitement despotique et totalitaire. La seconde société est, au contraire, totalement libre, chaque personne étant libre de faire d'elle-même et de sa propriété ce qu'elle veut, de conclure des échanges à son gré, etc., mais à une exception près : une fois l'an, le monarque (qui ne fait littéralement rien

durant le reste de l'année) commet un acte d'agression tout à fait gratuit contre un seul individu, qu'il a arbitrairement choisi. Laquelle des deux sociétés doit-on considérer comme la plus libre, la plus libertarienne[292] ?

On voit donc que la *Constitution of Liberty* de Hayek ne fournit d'aucune manière la norme ni le fondement d'un système de liberté individuelle. En plus d'une définition profondément erronée de la coercition, sa théorie des Droits individuels, comme le note Hamowy, ne repose ni sur la théorie morale ni sur "quelque arrangement social indépendant et non étatique" mais sur l'Etat lui-même. Pour Hayek, les hommes de l'Etat et leur règle de Droit sont véritablement à l'origine des Droits au lieu de se borner à les reconnaître et les protéger[293]. On ne s'étonne pas alors que l'ouvrage de Hayek avalise une longue liste d'activités étatiques qui violent manifestement les Droits et libertés des citoyens individuels[294].

Chapitre 29. Robert Nozick et l'immacule conception de l'Etat

Une version de ce chapitre est parue dans Murray Rothbard, Robert Nozick

L'ouvrage de Robert Nozick *Anarchie, Etat et Utopie* * ajoute à l'approche contractualiste lockéenne un processus de "main invisible" pour justifier l'Etat, en l'occurrence un Etat minimal limité à une fonction de sécurité (ou protection) publique. A partir d'un état de nature et d'un marché libre anarchiques, l'Etat nozickien apparaît à la suite d'un processus de main invisible qui ne viole les Droits de personne, passant du stade de l'agence de protection dominante à l'"Etat ultraminimal" et enfin à l'Etat minimal.

Avant de présenter une critique détaillée de ces divers stades, examinons un certain nombre d'erreurs qui se trouvent au coeur de la théorie de Nozick, et dont *chacune* est suffisante pour détruire sa tentative de justification de l'Etat.

Premièrement, et malgré la volonté de Nozick d'assurer ses arrières (voir pp. 6-9), il est du plus haut intérêt de voir si l'expérience historique nous fournit quelque exemple de son ingénieuse construction logique, de se demander si un Etat ou la plupart des Etats ou tous les Etats ont, *en réalité,* évolué de cette manière. C'est un grand défaut de Nozick de n'avoir pas fait une seule fois référence à l'expérience historique de l'Etat, qui est pourtant omniprésent dans l'histoire. En fait, il n'existe aucun élément de preuve nous autorisant à penser qu'un seul Etat soit apparu ou se soit développé à la .Nozick.L'histoire prouverait plutôt le contraire : chacun des Etats dont l'histoire factuelle est connue tire son origine de la violence, de la conquête et de l'exploitation, autrement dit d'un processus dont Nozick lui-même admettrait qu'il a violé les Droits individuels. Dans son *Common Sense,* Thomas Paine écrivait fort justement sur l'origine des Rois et des Etats :

"si nous pouvions enlever le voile sombre de l'antiquité et remonter jusqu'à leur première apparition, nous ne trouverions dans le premier d'entre eux rien d'autre que le plus important brigand de quelque bande turbulente ; brigand dont la sauvagerie des méthodes ou la supériorité dans la ruse lui avait valu le titre de chef entre les pillards, et qui, en accroissant son pouvoir et en étendant ses déprédations, avait imposé aux gens pacifiques et sans défense de racheter leur sécurité par des contributions fréquentes.[296]

On notera que s'il y a "contrat" dans l'évocation de Paine, il relève du *racket* plutôt que de quoi que ce soit qui, aux yeux du libertarien, puisse ressembler à une convention volontaire.

Puisque, d'une part, la possibilité de justifier les Etats actuels — à condition qu'ils soient ou deviennent des Etats minimaux — repose, selon Nozick, sur leur "immaculée conception" prétendue et que, d'autre part, il n'existe aucun Etat de ce genre, il s'ensuit qu'aucun des Etats que nous connaissons ne se justifie *même* s'il devenait ensuite un Etat minimal. On peut aller plus loin : *au mieux*, le modèle de Nozick pourrait servir à justifier les seuls Etats effectivement produits par son processus de main invisible. Il incombe donc à Nozick de se rallier aux anarchistes et de prôner l'abolition de tous

les Etats actuels ; il n'aurait ensuite qu'à se croiser les bras et à attendre l'opération de son hypothétique main invisible. *Au mieux*, par conséquent, le seul Etat minimal que Nozick puisse prétendre justifier est celui qui émergerait d'une future société anarcho-capitaliste.

Deuxièmement, *même si* l' un des Etats que nous connaissons était le fruit d'une immaculée conception, son existence actuelle *n'en serait pas pour autant justifiée*. Un sophisme profond vicie toutes les théories de l'Etat comme contrat social : c'est l'idée que l'on est lié et obligé par un contrat fondé sur une promesse. Ainsi, il suffirait que tous les individus dans l'état de nature abandonnent leurs Droits aux mains de l'Etat — ce qui est déjà, en soi, une hypothèse héroïque... —, et le théoricien du contrat social considérera cette promesse comme contraignante jusqu'à la fin des temps. Or, selon la vraie théorie des contrats, que Williamson Evers appelle théorie des transferts de titres, seul est valide (et donc obligatoire) le contrat où s'échange une chose qui, en fait, est philosophiquement *aliénable,* ce qui n'est vrai *que* de titres particuliers de propriété ; tandis que, au contraire, d'autres attributs de l'homme, en l'occurrence l'auto-propriété qu'il exerce sur sa volonté et sur son corps ainsi que les Droits de la personne et de la propriété qui en découlent, sont inaliénables et donc non transférables par voie de contrat exécutoire. Si personne ne peut céder sa volonté, son corps ou ses Droits par voie de contrat obligatoire, alors *a fortiori* on ne peut céder les Droits ou les personnes de sa postérité. C'est ce que les Pères Fondateurs** entendaient par le concept de Droits "inaliénables", ainsi exposé par George Mason dans sa Déclaration des Droits de Virginie :

"... tous les hommes sont par nature également libres et indépendants et titulaires de certains Droits naturels inhérents dont ils ne peuvent par aucune convention, quand ils entrent en société, priver ou dépouiller leur postérité".[297]

Nous avons vu (1) qu'aucun Etat actuel n'a été conçu de manière immaculée, bien au contraire ; (2) que, par conséquent, le seul Etat minimal défendable serait celui qui apparaîtrait *postérieurement* à l'établissement d'un monde anarchiste de marché libre ; (3) qu'en vertu de sa propre logique, Nozick devrait donc devenir anarchiste et attendre l'opération de sa main invisible ; et (4) que *même si* un Etat était né comme le fruit d'une immaculée conception, le caractère sophistique du contrat social impliquerait qu'aucun Etat actuel, fût-il minimal, n'est en tous cas défendable.

Passons maintenant à l'examen des divers stades nozickiens et en particulier de la nécessité et moralité présumée de leur succession. Nozick part de l'hypothèse que chaque agence de protection anarchiste agit moralement et sans intention agressive, qu'elle "tente de bonne foi d'agir à l'intérieur des limites de la loi de nature telle que l'a définie Locke" (p. 35).

Premièrement, Nozick postule que chaque agence de protection exigera de ses clients qu'ils renoncent à leur Droit de répondre à une agression par des représailles privées, et refusera de les défendre s'ils s'exposent ainsi à des contre-représailles (pp. 32-33). Peut-être que oui, mais peut-être que non. Cette question relèverait de chacune des agences de protection en activité sur le marché, et la réponse ne va pas de soi. Il est possible, sinon probable, que celles qui limiteraient ainsi leurs services ne pourraient soutenir la

concurrence des autres.

Nozick aborde ensuite les différends qui apparaîtraient entre clients de différentes agences. Il propose trois scénarios, dont deux (et un volet du troisième) débouchent sur des conflits armés entre les agences de protection. Disons d'abord que ces scénarios contredisent l'hypothèse même de Nozick concernant la bonne foi et le comportement non-agressif des agences de protection car, sur deux d'entre elles qui en viendraient aux mains, l'une au moins serait coupable d'agression. De plus, il est économiquement insensé de croire que sur le marché, des agences de protection auraient recours à la solution des armes, ce qui effraierait leurs clients et leur coûterait très cher. Il est absurde de penser que, sur le marché, les agences de protection négligeraient de s'entendre à l'avance sur des arbitres ou des cours d'appel à qui confier leurs différends éventuels. En fait, un élément crucial des services de sécurité et des services judiciaires offerts par une agence de protection ou un tribunal privé résiderait justement dans les arrangements prévus pour faire trancher les différends par telle cour d'appel ou tel arbitre.

Venons-en maintenant à l'important scénario numéro 3 de Nozick. Les deux agences de protection, écrit-il, "s'entendent pour résoudre pacifiquement les affaires sur lesquelles leurs opinions divergent. Elles conviennent de désigner un tiers, arbitre ou tribunal, aux décisions duquel elles se soumettront leurs différends. (Une autre possibilité est qu'elles établissent des règles décidant quelle agence de protection aurait le pouvoir de juridiction dans telles ou telles circonstances.)*** " (p. 34). Jusqu'ici, aucun problème. Mais voilà soudain un saut de géant : "Ainsi émerge un système de cours d'appel et de règles acceptées […] Malgré l'existence de différentes organisations, il existe un système judiciaire fédéral unifié dont les organisations sont les composants." Mon opinion est que cet "ainsi"-là n'a aucune raison d'être et que le reste relève du *non sequitur* [298]. Le fait que chaque agence de protection ait conclu des ententes avec toutes les autres afin de soumettre leurs différends à des cours d'appel ou des arbitres particuliers n'implique absolument pas "un système judiciaire fédéral unifié". Au contraire, il y aurait sans doute, et même probablement, des centaines voire des milliers d'arbitres et juges d'appel choisis de cette manière, et on n'a aucune raison de les considérer comme faisant partie d'un seul système judiciaire. Nul besoin, par exemple, d'une Cour Suprême unique pour trancher les différends. Comme il y a deux parties et seulement deux à chaque différend, tout ce dont on a besoin est un juge ou un arbitre comme tiers agissant. On compte présentement aux Etats-Unis plus de 23 000 arbitres professionnels, nombre qui augmenterait sans doute de plusieurs milliers si le système actuel des tribunaux étatiques était aboli. Chacun de ces arbitres pourrait être appelé à trancher des différends et à servir en appel.

Nozick prétend que, de l'anarchie, émergerait nécessairement, comme par l'effet d'une main invisible, une agence de protection *dominante* regroupant "presque toutes les personnes" résidant dans un territoire donné. Mais nous avons vu que l'argument principal de Nozick à l'appui de cette conclusion est tout à fait invalide. Il écrit par exemple que "à la différence des autres biens qui sont évalués comparativement, des services concurrents de protection maximale ne peuvent coexister"*** (p. 35). Qu'est-ce qui justifie

cette négation péremptoire ? Premier argument : “la nature du service mène les différentes organisations […] à entrer en violent conflit les unes avec les autres” au lieu de tout simplement se faire concurrence pour attirer les clients. Or, nous avons vu que cette hypothèse de conflit est erronée, d’abord de par le postulat même de Nozick selon lequel chaque agence de protection se comporte de manière non agressive, ensuite en vertu de son propre scénario 3, qui prévoit que les agence de protection s’entendront mutuellement pour régler pacifiquement les différends. Deuxième argument de Nozick : “Aussi, comme la valeur du produit moins que maximal décline de façon non proportionnée avec le nombre qui achète le produit maximal, les clients ne choisiront pas régulièrement le bien de valeur moindre, et les sociétés en concurrence sont prises dans une spirale descendante.” Mais pour quelle raison ? Nozick énonce ici des propositions sur l’économie du marché de la sécurité pour lesquelles il n’existe absolument aucune preuve. Pourquoi y aurait-il dans l’industrie de la sécurité des économies d’échelle qui produiraient un monopole quasi-naturel dans chaque territoire ? L’évidence ne crève pas les yeux. Bien au contraire, les faits pointent précisément dans le sens contraire — l’expérience empirique de l’histoire contemporaine et ancienne est ici directement pertinente. On compte, nous l’avons mentionné, des dizaines de milliers d’arbitres professionnels aux Etats-Unis ; on compte aussi des dizaines de milliers d’avocats et de juges ainsi qu’un grand nombre de sociétés privées de sécurité qui offrent des vigiles, des veilleurs de nuit, etc., et ce, sans qu’aucun signe de monopole naturel géographique ne se manifeste dans aucun de ces domaines. Pourquoi en irait-il différemment des agences de protection dans l’anarchie ?

Et si on considère ce qui, dans l’histoire, ressemble le plus à des tribunaux et des systèmes de protection anarchistes, nous découvrons encore de nombreux faits qui démontrent la fausseté des thèses de Nozick. Les foires de Champagne furent, des siècles durant, le plus grand centre du commerce international en Europe ; un certain nombre de tribunaux, ceux des marchands, des nobles, de l’Eglise, étaient en concurrence pour attirer des clients ; or, non seulement aucune agence de protection dominante ne fit son apparition, mais on ne ressentait même pas le besoin de cours d’appel. Durant un millénaire, jusqu’à sa conquête par Cromwell, dans l’ancienne Irlande de nombreux juristes, écoles de juristes et agences de protection se faisaient concurrence à l’intérieur des mêmes régions sans qu’aucune organisation ne dominât. Après la chute de Rome, plusieurs tribus barbares coexistant dans les mêmes régions réglaient pacifiquement leurs différends : chacune imposait sa propre loi à ses membres et des règles avaient été établies d’un commun accord pour résoudre les conflits mettant en cause les tribunaux et les lois de diverses tribus. A notre époque de progrès technique et de communications peu coûteuses, la concurrence au-dessus des frontières serait facilitée : par exemple, c’est sans difficulté que, les agence de protection “La Métropolitaine”, “L’Equitable” et “La Prudentielle” maintiendraient des réseaux couvrant plusieurs régions.

En fait, il devrait être facile de prouver qu’il y a un “monopole naturel” dans l’assurance plus que dans la sécurité puisque les primes devraient tendre à diminuer avec l’augmentation du nombre des assurés. Or il est au contraire évident qu’une forte concurrence oppose les compagnies d’assurance, et elle serait encore plus vigoureuse si la réglementation

étatique ne l'étouffait pas.

La thèse nozickienne selon laquelle une agence de protection dominante apparaîtrait dans chaque territoire géographique n'est donc qu'une tentative *a priori* et injustifiable pour décrire à l'avance la configuration résultant du marché libre, ambition qui va à l'encontre de ce que nous savons des faits historiques et des institutions. Certes, il n'est *pas inconcevable,* quoique hautement improbable, qu'une agence de protection domine dans une région particulière. Et si cela se produisait, comme Roy Childs l'indique dans sa critique de Nozick, l'agence dominante ne prendrait vraisemblablement pas la forme d'un "système fédéral unifié". Childs note aussi qu'il n'est pas plus légitime de mettre tous les services de sécurité dans le même panier et de les dénommer "monopole unifié" qu'il ne le serait de considérer en bloc tous les producteurs agro-alimentaires du marché et de les assimiler à un système collectif ou un monopole de la production[299].

De plus, le Droit et l'Etat sont bien distincts, théoriquement et historiquement, et le Droit se développerait dans une société de marché anarchique sans Etat. Plus précisément, un processus de marché et de main invisible présiderait effectivement au développement des formes concrètes des institutions légales de l'anarchie — la magistrature, l'arbitrage, les procédures de règlement des litiges, etc. — tandis que le Code de Droit fondamental (interdisant d'agresser la personne et la propriété d'autrui) devrait recevoir l'assentiment de toutes les agences judiciaires, exactement comme les juges concurrentiels ont un jour consenti à appliquer et à développer les principes fondamentaux du droit coutumier ou *Common Law* [300]. Mais ce dernier phénomène, insistons là-dessus, n'exigerait ni système légal unifié ni agence de protection dominante. Toute agence qui transgresserait le Code fondamental libertarien serait ouvertement mise hors-la-loi et perçue comme un agresseur ; Nozick lui-même admet qu'on ne reconnaîtrait aucune légitimité à une telle agence et, par conséquent, qu'elle ne ferait pas long feu dans la société anarchiste (p. 35).

Aussi improbable que ce soit, imaginons qu'une agence de protection dominante voie le jour. Comment sauter de là à l'Etat ultra-minimal sans violer les Droits de quiconque ? Nozick décrit (aux pages 78 et 79) l'inquiétude de l'agence de protection dominante devant les indépendants qui, avec leurs procédures incertaines, exercent des représailles pleines de fougue et de danger contre ses propres clients. Ne devrait-on pas lui reconnaître le Droit de protéger ses clients contre ces actions imprudentes ? Nozick soutient que l'agence de protection dominante a bel et bien le Droit d'interdire les procédures dangereuses contre ces clients, cette interdiction établissant *par le fait même* l'Etat ultra-minimal, défini comme l'agence qui interdit par la force aux autres agences de faire respecter les Droits individuels.

Deux problèmes se posent immédiatement. Premièrement, qu'est-il arrivé de la résolution pacifique des différends qui caractérisait le scénario 3 ? Pourquoi l'agence dominante et les indépendants ne s'entendraient-ils pas, de préférence à l'avance, pour soumettre leurs différends à un juge ou à un arbitre ? Mais c'est là qu'intervient l'étrange "ainsi" dont Nozick s'est servi pour assimiler ces ententes volontaires à un "système judiciaire fédéral unifié". Autrement dit, si chaque fois que l'agence dominante et les

indépendants résolvent leurs différends à l'avance Nozick appelle cette situation "agence unique" c'est *par définition* qu'il exclut toute résolution pacifique des différends sans apparition du monopole coercitif de l'Etat ultra-minimal.

Pour les fins de la discussion, acceptons néanmoins cette définition douteuse de l'"agence unique". L'agence dominante serait-elle pour autant justifiée de mettre ses concurrents hors la loi ? Certes non, même si son intention est d'empêcher la violence. *Quid* en effet des nombreux cas où les agences de protection indépendantes appliquent la loi parmi *leurs propres clients* et n'ont pas affaire à ceux de l'agence dominante ? En vertu de quel Droit peut-on imaginer que l'agence dominante intervienne pour interdire des procédures judiciaires et des arbitrages pacifiques qui ont cours entre les clients des compagnies indépendantes et qui n'affectent les siens d'aucune manière ? La réponse est qu'un tel Droit n'existe pas, de sorte que l'agence dominante qui interdit l'activité de ses concurrents transgresse leurs Droits ainsi que les Droit de leurs clients actuels et potentiels. De plus, Roy Childs fait remarquer que cette décision d'imposer un monopole n'est guère le fait d'une main invisible : c'est une décision *délibérée* et très visible, qui doit être traitée comme telle[301].

L'agence de protection dominante, soutient Nozick, aurait le Droit d'interdire les activités "risquées" auxquelles se livrent les indépendants. Mais les indépendants, n'ont-ils pas eux aussi le Droit d'interdire les activités risquées du dominateur ? Ne s'ensuivra-t-il pas une guerre de tous contre tous, ce qui va à l'encontre des hypothèses du scénario 3 et impliquerait nécessairement des violations de Droits ? Où est donc passée la moralité de l'état de nature que Nozick postulait depuis le début ? De plus, comme Childs le note, que fait-on du risque qu'il y a d'avoir une agence de protection coercitive et monopoliste ?
"Qui limitera son pouvoir ?" écrit Childs. "Qu'arrivera-t-il dans l'éventualité où elle assume encore plus de pouvoirs ? Son monopole fait que tout désaccord au sujet de ses fonctions sera résolu et jugé par elle-même. Puisque les procédures pénales coûtent cher, on a toutes les raisons de supposer que le manque de concurrence rendra l'agence dominante moins prudente ; or, ici encore, elle seule est habilitée à porter un jugement sur la légitimité de ses propres procédures, comme Nozick nous le dit explicitement".[302] La concurrence, effective ou potentielle, entre les agences de protection garantit non seulement une sécurité de haute qualité au plus bas coût, mais elle fournit aussi, contre la tentations de d'illégalité, c'est-à-dire d'agression contre la personne ou la propriété des clients et des non-clients, le vrai système de limites et de contrepoids du marché. Si l'une des nombreuses agences de protection sort de la légalité, il en reste d'autres pour la combattre au nom des Droits de leurs clients ; mais qui peut nous protéger contre l'Etat, ultra-minimal ou minimal ? On nous permettra de rappeler encore une fois l'expérience de l'histoire, de rappeler que l'effrayante chronique des crimes et des assassinats commis par les hommes de l'Etat au cours des siècles nous laisse peu de raison de supposer en quoi que ce soit que leur activité à *eux* serait sans danger. Je soutiens que les périls de la tyrannie étatique sont beaucoup plus grands que ceux d'une ou deux actions inquiétantes exécutées par des agences de protection concurrentielles.

Ce n'est pas tout. A partir du moment où il est permis d'aller plus loin que simplement se défendre contre une agression manifeste et flagrante, à partir du moment où l'on peut employer la force contre les activités "potentiellement dangereuses" de quelqu'un, alors il n'y a plus de garde-fou qui tienne, il n'y a pratiquement plus de limite à la transgression des Droits d'autrui. Quand on admet que la crainte suscitée par le "danger potentiel" des activités d'autrui justifie des mesures coercitives, on peut alors rationaliser *n'importe quelle* tyrannie, et l'Etat minimal de Nozick se mue rapidement en Etat maximal. Je soutiens qu'il n'y a pas moyen, dans le système nozickien, d'interrompre la dérive de l'Etat ultra-minimal vers l'Etat totalitaire maximal. On ne peut plus fonder en raison le refus du principe de la détention préventive. Et la suggestion plutôt farfelue de Nozick d'utiliser des prisons-stations de villégiature comme moyen de "compensation" ne suffit guère à écarter le spectre du totalitarisme (p. 178 et suiv.). Evoquons quelques exemples. Les adolescents mâles de race noire constituent sans doute de nos jours la catégorie de délinquants la plus importante aux Etats-Unis. Le risque qu'ils commettent des méfaits est beaucoup plus grand que pour n'importe quelle autre catégorie d'âge, de sexe ou de race. Pourquoi alors ne pas tous les enfermer et les laisser vieillir jusqu'à ce que le risque ait décru ? Je suppose que nous pourrions les "indemniser" en leur donnant des aliments sains, des vêtements, des jeux et en leur apprenant un métier utile. Qu'est-ce qui ne va pas là-dedans ? L'argument majeur en faveur de la Prohibition nous donne un autre exemple. Il est certain que les gens commettent beaucoup plus d'infractions et sont plus négligents sur la route quand ils sont ivres que quand ils sont sobres comme un Mormon. Pourquoi alors ne pas interdire les boissons alcoolisées, ce qui réduirait le risque et la crainte, quitte à "indemniser" les malheureuses victimes de la loi en leur fournissant aux frais du contribuable tout le bon jus de raisin qu'ils pourront ingurgiter ? Et que dire du projet de l'infâme docteur Arnold Hutschnecker, qui voulait "identifier" à l'école primaire les futurs criminels présumés et les enfermer pour bien leur laver le cerveau ? Pourquoi pas ? Dans tous les cas, je suggère qu'il n'y a qu'une raison pour s'opposer à ces idées, ce qui ne surprendra pas les libertariens favorables aux Droits individuels inaliénables : c'est que personne n'a le *Droit* d'employer la force contre quiconque n'est pas lui-même directement engagé dans un acte *manifeste* de violation des Droits. Toute atténuation de ce principe qui accepterait la coercition dans les cas de "risques" éloignés, ouvre la porte à un despotisme sans limite. Tout Etat fondé sur ce principe-là a été conçu non pas de manière immaculée (c'est-à-dire sans violer les Droits de quiconque) mais par un acte sauvage de viol.

Donc, même si le risque était mesurable, même si Nozick pouvait nous indiquer la frontière à partir de laquelle des activités sont "trop" risquées, le rite de passage qu'il propose entre l'agence de protection dominante et l'Etat ultraminimal aurait toujours la nature d'une agression, d'une violation des Droits, et demeurerait illégitime. Mais comme Childs l'indique, il est illusoire d'espérer mesurer ce genre de "risque" et encore moins les degrés de crainte — les deux phénomènes étant purement subjectifs[303]. Les seuls risques qui soient mesurables se retrouvent dans ces rares situations — telles que la loterie ou la roulette — où les événements particuliers sont aléatoires, parfaitement homogènes et répétés un grand nombre de fois. Dans presque toutes les situations d'action humaine, ces conditions sont absentes et, par conséquent, on ne saurait

identifier la frontière séparant les risques acceptables de ceux qui ne le sont pas.

Ce qui nous amène à une idée très utile de Williamson Evers : il faut, dit-il, “assumer les risques normaux de la vie”. Le monde dans lequel nous vivons se caractérise par l’inéluctable variété et l’incommensurabilité de l’incertitude et des risques. Dans une société libre, nantie de tous les Droits individuels, c’est à chaque individu d’assumer les risques normaux qui affectent sa propre personne et sa propriété légitime. Ainsi, s’agissant de ses risques à soi, nul n’a le Droit de forcer quelqu’un d’autre à les réduire : forcer quelqu’un à assumer les risques d’autrui constitue une agression et une violation du Droit que le système judiciaire doit justement empêcher et punir. Bien sûr, une société libre permet à chacun, pour contrôler ses risques, de prendre des mesures qui ne violent pas les Droits et la propriété d’autrui — par exemple, en souscrivant des assurances, en faisant des opérations de couverture sur les marchés financiers, en contractant des garanties d’exécution, etc. Mais il s’agit d’actes volontaires dont aucun ne relève de l’impôt ni du monopole coercitif. Et Childs a bien montré que toute interférence coercitive dans la prise en charge des risques par le marché fait sortir de l’optimum la couverture du risque par la société et, par conséquent, *augmente* le risque auquel celle-ci est exposée [304].

Un exemple d’acceptation par Nozick de la transgression des Droits de propriété se trouve dans l’inquiétude qu’il manifeste (pp. 77-78) pour le propriétaire foncier privé qui serait entouré de propriétaires ennemis lui interdisant de sortir de chez lui. A la réponse libertarienne selon laquelle n’importe quel propriétaire rationnel aurait d’abord pris soin d’acheter des Droits de passage auprès des propriétaires environnants, Nozick oppose le cas de celui qui a tellement d’ennemis qu’il demeurerait dans l’incapacité d’aller où que ce soit. Ce problème n’ est pas seulement un problème de propriété du sol. Sans même se placer dans la société libre, on peut imaginer aujourd’hui même quelqu’un qui serait tellement détesté par le monde entier que personne ne commercerait avec lui ni ne lui ouvrerait sa propriété. Eh! bien, la seule réponse est qu’il doit assumer ce risque. Toute tentative pour faire lever le boycott par la coercition physique constituerait une transgression illégitime des Droits des boycotteurs. Notre homme ferait aussi bien de se trouver des amis ou d’acheter des alliés, et vite.

Comment Nozick passe-t-il de son Etat ultra-minimal à son Etat minimal ? Il soutient que l’Etat ultra-minimal est moralement obligé d’indemniser celui à qui il interdit d’acheter les services des agences de protection indépendantes en lui offrant gratuitement ses service de sécurité — d’où l’Etat “veilleur de nuit” ou l’Etat minimal[305]. Notons d’abord que l’on a, ici aussi, affaire à une décision consciente et visible et certes pas à un processus de main invisible. Mais il est plus important de comprendre que le principe de compensation de Nozick pèche encore davantage contre la philosophie, s’il était possible, que sa théorie du risque. Premièrement, en effet, en droit pénal, l’indemnisation n’est qu’une méthode pour dédommager la victime et ne représente en aucun cas une sanction morale du crime. De son côté, Nozick se demande (p. 81) si la notion de Droits de propriété signifie que les autres peuvent les transgresser “à condition qu’ils offrent une compensation à la personne dont la limite a été transgressée”. Or, n’en déplaise à Nozick, on doit invariablement répondre : “non”. Dans

sa critique de Nozick, Randy Barnett, le dit bien : “A l’opposé du principe de compensation de Nozick, toute violation des Droits doit être interdite. C’est cela qu’un Droit signifie.” Il explique que “si le paiement volontaire du prix d’achat rend l’échange licite, l’indemnisation ne rend pas une agression licite ni justifiée”[306]. Les Droits ne doivent pas être violés, un point c’est tout. L’indemnisation n’est qu’une méthode de réparation ou de punition après le fait : il ne m’est pas permis de m’introduire cavalièrement dans la maison de quelqu’un et de casser ses meubles sous prétexte que je suis disposé à l’indemniser par la suite[307].

Deuxièmement, il n’y a de toute manière aucun moyen de déterminer le montant de l’indemnité. La théorie de Nozick suppose des échelles d’utilité constantes, mesurables et connaissables par l’observateur extérieur, toutes hypothèses qui sont fausses[308]. La théorie autrichienne de la valeur subjective démontre que les échelles de valeur des gens sont toujours susceptibles de changer et qu’aucun observateur extérieur ne peut les mesurer ni les connaître. Si j’achète un journal pour cinq francs, tout ce que l’on peut dire, et rien de plus, concernant mon échelle de valeurs, est qu’au moment de l’achat, le journal vaut plus de cinq francs pour moi. Mon évaluation peut changer demain, et les autres segments de mon échelle d’utilité demeurent inaccessibles à autrui. (Une question de moindre importance concerne l’utilisation prétentieuse que fait Nozick de la notion de “courbes d’indifférence”, qui n’est même pas nécessaire à sa démonstration mais qui constitue une autre erreur : en effet, l’indifférence, par définition, n’apparaît jamais dans l’action, dans les échanges réels, et elle est donc insaisissable et objectivement absurde. De plus, une courbe d’indifférence suppose deux axes dans l’espace des biens : que peuvent bien représenter les axes pour les courbes postulées par Nozick ?)[309] S’il n’y pas moyen de savoir ce qui rendra une personne aussi satisfaite après un changement qu’avant, aucun observateur extérieur, y compris un homme de l’Etat minimal, ne peut déterminer le montant de l’indemnité requise. L’école de Chicago tente de résoudre le problème en postulant tout simplement que la perte d’utilité d’une personne est équivalente à la valeur en argent de ce qu’elle a perdu : imaginons par exemple qu’on lacère un tableau qui m’appartient et que les experts évaluent à 10 000 francs le prix de vente que j’aurais pu en obtenir, ce montant définirait l’indemnité appropriée qui m’est due. Pourtant, personne ne sait vraiment à quel niveau se serait établi le prix du marché, qui peut fort bien différer demain de ce qu’il est d’aujourd’hui. Deuxièmement, et c’est un point plus important, mon attachement au tableau peut signifier beaucoup plus pour moi que son prix en argent, et il n’y a aucun moyen pour personne de déterminer cette valeur sentimentale : me poser la question est inutile puisque rien ne m’empêche de mentir pour obtenir une plus forte indemnité[310].

En plus de cela, Nozick n’explique pas pourquoi l'agence de protection dominante ne devrait pas indemniser ses *propres* clients pour avoir porté atteinte à leur liberté *à eux* de changer de fournisseur. Pourtant, ils voient le domaine de leurs choix limité par la force, et ils pourraient même considérer que le contrepoids que la concurrence apportait à la tentation tyrannique de l’agence dominante était tout à leur avantage. Comment, dans ce cas, déterminer le niveau de l’indemnité ? Non seulement Nozick fait comme s’il n’y avait pas lieu d’indemniser les clients de l'agence de protection dominante privés de leur Droit par le monopole, mais qu’en est-il

des anarchistes convaincus qui vivaient dans l'état de nature ? N'ont-ils pas été traumatisés par l'émergence fort peu immaculée de l'Etat ? Doit-on les indemniser pour l'horreur qu'ils ont vécue en assistant à l'apparition de l'Etat ? A combien évaluer leur indemnité ? En vérité, l'existence d'*un seul* anarchiste passionné qui ne pourrait jamais être dédommagé pour le désarroi psychique que lui cause l'apparition de l'Etat suffit pour saborder le processus prétendument non violent d'apparition de l'Etat minimal imaginé par Nozick. Car aucune indemnité ne pourrait apaiser la douleur de l'anarchiste absolu.

Ce qui nous amène à un autre défaut du processus nozickien : le fait étrange que l'indemnité accordée par l'agence de protection dominante à ceux qui ne sont pas ses clients n'est pas versée en argent liquide mais prend la forme de services gratuits (et sans doute de qualité douteuse). Or, certains défenseurs du principe de compensation ont bien montré qu'une indemnité en *argent,* qui laisse le bénéficiaire libre d'acheter ce qu'il veut, est hautement préférable pour lui à une indemnité en nature. Pourtant Nozick postule simplement que l'indemnité prendrait la forme d'une extension des services de sécurité sans jamais considérer l'option d'un paiement en argent. Pour l'anarchiste, cette forme d'"indemnisation" — qui n'est rien d'autre que l'institution d'un Etat — est d'une ironie plutôt macabre. Roy Childs écrit avec force : "[Nozick] veut nous interdire de recourir aux services de toute agence de protection concurrentielle hormis celle qui serait dominante. Et qu'est-il prêt à nous offrir comme *compensation* pour cette interdiction ? Il est vraiment trop généreux, de nous donner comme compensation rien de moins que *l'Etat.* Je revendique l'honneur d'être le premier à rejeter publiquement cette offre. Mais […] voilà justement le hic : *il ne nous est pas possible de* la rejeter. Elle nous est imposée bon gré mal gré, que nous soyons ou non d'accord pour obtenir l'Etat en compensation."[311]

De plus, nous n'avons aucune garantie, dans la logique même du système de iB.Nozick, Robert;, que l'Etat minimal indemnise tout le monde équitablement, comme il le suppose pourtant. En effet, il n'y a aucune chance pour que les échelles de valeurs de tout le monde soient identiques. Mais alors, comment découvrir les différences et payer des indemnités variables en fonction de cela ?

Même si nous ne considérons que les personnes indemnisés dans le système nozickien, à savoir les anciens clients des autres agences et ceux qui le seraient actuellement, on doit déterminer qui ils sont. Comment les découvrir ? En effet, dans le modèle même de Nozick, il n'y a que ces clients en concurrence, actuels ou potentiels, qui aient besoin d'une compensation. Mais comment distinguer, comme une juste indemnité l'exige, entre ceux qui sont privés de leur agence de protection préférée, à qui une indemnité est due, de ceux qui n'auraient de toute manière pas recouru aux agences de protection indépendantes et qui, par conséquent, n'ont Droit à aucune indemnité ? En ignorant cette distinction, l'Etat minimal de Nozick n'effectue pas la compensation requise par le modèle même.

Childs présente un autre excellent argument contre la compensation préconisée par Nozick, à savoir les conséquences désastreuses qu'elle entraînerait pour l'Etat minimal en augmentant son coût de fonctionnement

et, par conséquent, le prix de ses services. Il s'explique :

"Puisque l'Etat minimal doit protéger tout le monde y compris ceux qui ne peuvent pas payer et puisqu'il doit indemniser tous ceux dont il a interdit les activités risquées, il s'ensuit qu'il doit demander à ses clients d'origine un prix *plus élevé* que ne le faisait l'Etat ultra-minimal. Mais cela augmentera *ipso facto* le nombre de ceux qui, étant données leurs courbes de demande, *auraient choisi* les services des agences non dominantes […] de préférence à l'agence de protection dominante devenue Etat ultra-minimal puis Etat minimal. L'Etat minimal doit-il les protéger gratuitement ou les indemniser, eux aussi, parce qu'il leur interdit de recourir à d'autres agences ?

Si oui, il doit alors, une fois encore, soit augmenter le prix demandé à ses clients restants, soit réduire ses services. Dans un cas comme dans l'autre, la conséquence sera de faire apparaître d'autres personnes qui, étant données les caractéristiques de leurs courbes de demande, auraient choisi les agences non dominantes plutôt que la dominante. Doivent-ils, eux aussi, être indemnisés ? Si oui, le processus conduit au point où, à part quelques riches, partisans fanatiques de l'Etat minimal, personne n'est prêt à payer des services de protection fortement dévalués. Dans ces conditions, on peut croire que l'Etat minimal serait très rapidement relégué dans les poubelles invisibles de l'histoire, ce que, à mon avis, il a parfaitement mérité [312].

Abordons maintenant une question secondaire mais non sans importance, concernant la compensation. Faisant sienne la malheureuse clause de réserve de Locke, concernant l'acquisition des Droits de propriété sur les terres non utilisées, Nozick affirme que personne ne peut se les approprier si la population restante s'en trouve "défavorisée" du point de vue de l'accès à la propriété (p. 178 et suiv.). La question est : comment savoir s'ils sont ou non défavorisés ? En fait, la clause de Locke conduirait naturellement à interdire *toute* propriété privée du sol comme contraire au Droit puisque l'on peut toujours soutenir que la réduction de l'espace disponible par un individu défavorise tous les autres, dont le domaine d'appropriation se trouve ainsi limité. En vérité, il n'y a aucun moyen de vérifier s'ils sont défavorisés ni de mesurer la chose. Et à supposer qu'ils le soient, je suggère que cela fait partie des risques que l'on doit naturellement assumer. Chacun doit avoir le Droit d'approprier pour soi-même des terres ou d'autres ressources jusqu'alors non appropriées. Si les retardataires sont défavorisés, eh! bien, cela fait partie des risques qu'ils doivent assumer dans ce monde de liberté et d'incertitude. Il ne sert à rien de se lamenter sur le fait qu'il n'y a plus de vastes étendues vierges aux Etats-Unis. En fait, on peut généralement avoir "accès" à ces ressources à sa guise pourvu que l'on paie le prix du marché ; et même si leurs propriétaires refusaient de vendre ou de louer, cela fait partie des Droits de ceux-ci dans une société libre. Même Locke a pu se tromper une fois de temps en temps[313].

Venons-en à une autre question capitale : l'interdiction des activités potentiellement dangereuses sous réserve de compensation trouve son fondement dans la thèse de Nozick selon laquelle personne n'aurait le Droit de se livrer à des activités ou des échanges "improductifs" (qui comprennent les activités risquées), qui devraient par conséquent pouvoir être interdits[314]. . En effet, Nozick admet que si ces activités potentiellement dangereuses d'autrui étaient légitimes, leur interdiction

sous réserve de compensation ne serait pas valable et que nous serions obligés “de négocier un contrat avec [ces personnes] par lequel elles acceptent de ne pas se livrer à l’activité en question”. “Pourquoi, continue Nozick, ne devrions-nous pas leur offrir une bonne raison de ne pas agir, ou bien les embaucher ou les acheter pour les empêcher de faire cette action ?” (pp. 110-111) Autrement dit, sans sa théorie fallacieuse des activités “improductives” condamnées comme illégitimes, Nozick devrait reconnaître le Droit qu’ont les gens de mener ces activités, le principe de la prohibition des risques associé à la compensation s’écroulerait, et ni son Etat ultra-minimal ni son Etat minimal ne seraient défendables.

Nous arrivons ici à ce que nous pourrions appeler le principe nozickien de la “mort subite”. En effet, le critère de Nozick pour qu’un échange soit productif est qu’il place chaque partie dans une situation meilleure que si l’autre partie n’avait pas existé, tandis qu’un échange improductif est un échange où l’une des deux parties s’en porterait mieux si l’autre tombait raide mort[315]. Ainsi, écrit-il, “si je vous paie pour que vous ne me fassiez pas de mal, vous ne m’apportez rien que je ne posséderais si vous n’existiez pas du tout ou si vous existiez sans avoir quoi que ce soit à faire avec moi” (p. 111). Le “principe de compensation” de Nozick affirme qu’une activité improductive peut être interdite pourvu que la victime de la prohibition reçoive une indemnité équivalente à l’avantage dont on l’a privée.

Examinons comment Nozick applique au problème du chantage ses principes d’improductivité et de compensation[316]. Il essaie de justifier sa condamnation du chantage en arguant que les contrats improductifs devraient être illégaux et qu’un contrat de chantage est improductif puisque la partie “victime” souffre de l’existence même du maître-chanteur (pp. 111-113). Bref, si le maître-chanteur Durand tombait raide mort, Dupont (sa “victime”) s’en trouverait mieux. Autrement dit, Dupont paie Durand non pas pour améliorer sa situation mais pour que l’autre ne la rende *pas pire.* Pourtant, ce genre de contrat est certainement un contrat productif puisque Dupont est quand même dans une meilleure situation après avoir conclu l’échange qu’il ne serait s’il ne l’avait pas conclu.

Cette théorie amène Nozick dans des eaux pour le moins troubles, ce qu’il reconnaît à l’occasion (mais pas toujours). Par exemple, il admet que sa justification de l’illégalité du chantage l’oblige à considérer comme également illégal le contrat impliqué par l’exemple suivant : Lebrun vient dire à Levert, son voisin “J’ai l’intention de construire sur mon terrain un bâtiment de couleur rose”, en sachant fort bien que Levert va en faire une maladie. “Toutefois, continue Lebrun, je suis prêt à surseoir à mon projet si vous me payez telle somme d’argent.” Nozick admet que cela serait illégal dans son système parce que Levert paierait Lebrun pour ne pas voir sa situation empirer, d’où un contrat improductif. Bref, Levert s’en trouverait mieux si Lebrun tombait raide mort. Il est bien difficile pour un libertarien de concilier cette prohibition avec une quelconque théorie plausible des Droits de propriété et encore moins avec celle que nous proposons dans le présent ouvrage. De manière analogue à ce que nous disions plus haut concernant le chantage, Nozick admet qu’il serait pourtant légal, dans son modèle, que Levert, ayant entendu parler du projet de bâtiment rose de Lebrun, vienne de lui-même offrir à celui-ci de le payer pour qu’il ne le mette pas à exécution. Mais pourquoi l’échange deviendrait-il productif

pour la seule raison qu'il a été proposé par Levert[317] ? Quelle différence cela fait-il que ce soit l'un ou l'autre qui parle le premier ? Levert ne serait-il pas toujours mieux loti si Lebrun tombait raide mort ? Poursuivons l'analogie. Serait-il contraire à la conception du Droit de Nozick que Lebrun refuse l'offre de Levert et, *en un deuxième temps,* exige davantage ? Pourquoi ? Ou encore, Nozick interdirait-il à Lebrun de faire connaître son projet de bâtiment rose à Levert très subtilement — disons en publiant une annonce à ce sujet dans le journal et en lui envoyant la coupure — pour ensuite laisser la nature humaine suivre son cours ? N'est-ce pas plutôt un geste de courtoisie ? Et en vertu de quoi le seul fait d'annoncer quelque chose pourrait-il être interdit par la loi ? A l'évidence, la thèse de Nozick devient d'autant plus fragile qu'on en considère les implications.

De toute évidence, Nozick n'a pas examiné toutes les implications de son principe de la "mort subite". S'il veut dire, comme il semble le faire, que X exerce une "coercition" illégitime contre Y dès lors que celui-ci serait dans une meilleure situation si celui-là tombait raide mort, alors considérons le cas suivant. Lebrun et Levert participent tous deux à des enchères et veulent le même tableau. Et seuls eux deux restent à surenchérir. Levert n'aurait-il pas de raison de se réjouir si Lebrun cassait brusquement sa pipe ? Le premier ne serait-il donc pas en train d'exercer une sorte de coercition illégitime contre le second, d'où il s'ensuivrait que sa participation aux enchères devrait être interdite ? Ou n'est-ce pas, à l'inverse, Levert qui est coupable de coercition envers Lebrun, et ne serait-ce pas sa participation à lui qui devrait être légalement proscrite ? Si non, pourquoi pas ? Ou alors imaginons que Lebrun et Levert soient en concurrence pour la même fille : chacun ne l'un et l'autre ne s'en trouverait-il pas mieux si son rival tombait raide mort, et ne faudrait-il pas interdire de faire sa cour à l'un ou à l'autre, ou bien aux deux à la fois ? Les ramifications de cette question s'étendent presque à l'infini.

Nozick s'enlise encore davantage quand il ajoute que le chantage n'est pas productif parce que son interdiction ne lèse aucunement l'une des parties à l'échange (soit la "victime"). Mais cela est évidemment faux : comme l'a noté le professeur Block, interdire le contrat de chantage implique que le maître-chanteur n'aura plus d'incitation à *ne pas* divulguer l'information que l'autre partie veut garder secrète. Toutefois, après avoir par deux fois affirmé que la "victime" du chantage ne serait "pas plus mal lotie" une fois cet échange interdit, Nozick se met immédiatement en contradiction avec lui-même en admettant que "les gens donnent une valeur à un maître-chanteur, et paient pour ses services". Dans ce cas, si on interdit au maître-chanteur de demander un prix pour son silence, il n'a pas besoin de le garder et, par conséquent, la "victime" se retrouvera effectivement dans une situation pire si le chantage est interdit! Nozick affirme, sans pourtant démontrer cette proposition, que "le fait qu'il [le maître-chanteur] soit silencieux n'est pas une activité productive". Mais pourquoi non ? Apparemment parce que "Ses victimes seraient dans une position tout à fait comparable si le maître-chanteur n'existait pas du tout …" Ce qui nous ramène au principe de la "mort subite". Mais là, Nozick change encore son fusil d'épaule et, contredisant sa propre affirmation sur le caractère improductif du silence du maître-chanteur, ajoute : "Selon le point de vue que nous adoptons ici, le vendeur de ce genre de silence ne pourrait légitimement demander que le montant dont il se prive en restant

silencieux”, incluant “les paiements que d’autres auraient pu lui faire pour révéler l’information”. Si, ajoute Nozick, le maître-chanteur peut demander à sa “victime” la somme d’argent qu’il aurait autrement reçue pour divulguer l’information, “il ne peut légitimement demander à sa victime le prix maximum qu’il pourrait obtenir d’elle”[†] (pp. 112-113).

Ainsi, Nozick, pérorant sans cohérence entre la prohibition du chantage et sa reconnaissance par la loi à condition que le prix demandé ne dépasse pas celui que le maître-chanteur aurait pu obtenir sur le marché[**], s’embourbe dans l’idée inadmissible du “juste prix”. Pourquoi n’est-il licite pour le maître-chanteur que de demander un prix équivalant aux recettes sacrifiées par ailleurs ? Pourquoi ne pas demander le prix maximum que la “victime” du chantage est disposée à payer ? Premièrement, en effet, ces deux transactions sont volontaires et restent dans les limites des Droits de propriété de chacun. Deuxièmement, personne ne sait, en théorie comme en pratique, quel prix le maître-chanteur aurait pu obtenir pour ses informations secrètes sur le marché. Personne ne peut prédire quel prix sortira d’une transaction sur le marché. Troisièmement, le maître-chanteur peut ne pas rechercher uniquement des gains pécuniaires dans cet échange, il peut y trouver des satisfactions psychiques d’un autre ordre — peut-être déteste-t-il sa “victime”, peut-être adore-t-il vendre des secrets — de sorte que sa vente à un tiers lui “rapporterait” plus que de l’argent. Et Nozick se trahit lui-même quand il admet que le maître-chanteur “qui adore révéler des secrets peut se faire payer différemment” (note de la p. 113). Si cela est vrai, quelle agence de protection sera jamais capable de découvrir *dans quelle mesure* le maître-chanteur adore révéler des secrets et donc quel prix il peut à bon Droit demander à sa “victime” ? On peut dire qu’il est toujours en principe impossible de découvrir l’existence, ou de déterminer la mesure, de ces délices subjectives ou de tout autre facteur psychique qui pourrait jouer un rôle dans l’échelle de valeurs de quelqu’un et donc dans l’échange qu’il réalise.

Quatrièmement, prenons le cas limite proposé par Nozick : un maître-chanteur qui ne pourrait rien obtenir pour son secret sur le marché. Si le chantage est prohibé — soit totalement, soit partiellement en fonction de la théorie nozickienne du “juste prix” — notre maître-chanteur frustré ira tout bonnement divulguer ses secrets pour rien, il *fera don* de l’information qu’il détient (c’est le bavardage et le commérage dont parle Block). Ce faisant, le maître-chanteur ne fera qu’exercer son Droit sur son propre corps, en l’occurrence sa liberté d’expression. Il ne saurait y avoir de “juste prix” pour limiter ce Droit, qui n’a pas de valeur objectivement mesurable[318]. Sa valeur est quelque chose de subjectif pour le maître-chanteur et il serait injuste de limiter son Droit. De plus, la victime prétendument “protégée” sera certainement dans ce cas défavorisée par l’interdiction du chantage[319].

Nous devons donc conclure, en accord avec la théorie économique moderne, post-médiévale, que le *seul* juste prix dans n’importe quelle transaction est le prix volontairement consenti par les deux parties. En généralisant, nous devons aller plus loin et admettre avec la théorie économique moderne que *tous* les échanges volontaires sont productifs, que la situation des deux parties à un échange s’en trouve toujours améliorée. Tout bien ou service acheté volontairement par un consommateur ou un

usager lui profite et il est par conséquent productif de son point de vue. D'où il s'ensuit que les efforts de Nozick pour justifier soit l'interdiction du chantage soit la fixation d'une sorte de "juste prix" pour celui-ci (ou, dans d'autres contrats où se négocie l'inaction de quelqu'un) tombent à l'eau. Avec cela s'écroulent sa thèse de la prohibition des activités "improductives" — y compris des activités risquées — et, dans la même foulée et *ne serait-ce que pour cette raison,* sa justification de l'Etat ultra-minimal (aussi bien que de l'Etat minimal).

Dans sa démarche pour appliquer sa thèse aux activités potentiellement dangereuses, génératrices de crainte et "improductives" de l'agence dominante, dont il prétend qu'elles justifient le monopole coercitif de l'Etat ultra-minimal, Nozick insiste sur ce qu'il appelle les "Droits procéduraux" de l'individu, qui se résumeraient dans "le Droit de voir sa culpabilité établie par la moins dangereuse des procédures connues pour évaluer la culpabilité, c'est-à-dire par celle qui présente le moins de chances de risques d'affirmer la culpabilité d'une personne innocente" (p. 125). Aux Droits naturels *substantiels* auxquels nous sommes habitués — le Droit de faire usage de sa personne et de sa propriété légitimement acquise sans être victime de violence —, Nozick ajoute des prétendus "Droits procéduraux", c'est-à-dire des Droits "à" certaines procédures pour évaluer l'innocence et la culpabilité. Mais l'une des distinctions cruciales entre les vrais et les faux Droits est que les vrais Droits n'exigent de personne aucune action positive, et ne requièrent que la non-interférence. C'est pourquoi le Droit sur sa personne et sa propriété n'est fonction ni du lieu ni de l'époque ni de la quantité ou de la richesse des autres personnes dans la société ; c'est pourquoi Crusoé peut jouir de ce Droit devant Vendredi autant que n'importe qui se trouve dans une société industrielle avancée. Tout au contraire, le prétendu "Droit à un salaire décent" est un faux Droit puisque sa reconnaissance exige une action effective de la part des autres ainsi que l'existence d'un assez grand nombre de personnes assez riches pour satisfaire cette réclamation. Pareil "Droit" ne peut donc être indépendant du temps, du lieu ou du nombre et de la condition des personnes dans la société. Or, un "Droit à" une procédure moins risquée nécessite certainement des actes concrets de la part d'un certain nombre de personnes disposant les talents spéciaux pour satisfaire cette demande ; ce n'est donc pas un vrai Droit. De plus, pareil Droit ne découle pas logiquement du Droit fondamental de la propriété de soi. Au contraire, si chacun détient le Droit absolu de défendre sa personne et sa propriété contre les ingérences, le voleur, quant à lui, n'a aucun Droit de défendre ses gains illicites. Quelle procédures les individus choisiront pour défendre leurs Droits — autodéfense ou recours à des agences judiciaires, par exemple — cela dépend des connaissances et des talents en cause. On peut présumer que le marché libre amènera la plupart des gens à recourir aux agences de protection et à ces institutions privées dont les procédures sont les mieux acceptées par les membres de la société, dont les jugements sont approuvés et respectés comme la meilleure approximation possible de la vérité dans les questions d'innocence ou de culpabilité. Mais cela relève d'une découverte pragmatique des méthodes les plus efficaces de protection sur le marché, et ne justifie absolument pas le concept fallacieux de "Droits procéduraux"[320].

Enfin, après avoir démontré comment chacune des étapes nozickiennes vers

l'Etat relève d'une décision consciente plutôt que de la "main invisible", Roy Childs accomplit le *tour de force* ‡‡ de retourner la pensée de Nozick en montrant comment, *dans la logique même de celui-ci,* la main invisible nous ramènerait directement de l'Etat minimal à l'anarchie. Il explique :

"Supposons que l'Etat minimal existe. Apparaît alors une agence de protection qui imite exactement les procédures de l'Etat minimal, permet aux représentants de celui-ci de siéger dans ses tribunaux et de participer à ses procédures. Dans ces conditions, on ne peut prétendre que cette agence soit plus 'dangereuse' que l'Etat. Dire qu'elle est encore trop dangereuse impliquerait que l'Etat lui-même le soit, et on serait alors justifié d'interdire les activités de ce dernier à condition d'indemniser ceux que la prohibition désavantage. Si nous suivons cette voie, nous aboutissons à l'anarchie".

"L'autre volet de l'alternative est que l''agence dominante' devenue Etat minimal se retrouve, comme nous venons de le voir, en concurrence avec une autre agence sur laquelle on lui reconnaît un Droit de surveillance. Mais observez bien ce qui se passe : épiée et opprimée, la seconde agence qui est entrée sur le marché découvre qu'elle peut demander un prix plus bas pour ses services que l'Etat minimal, qui doit, quant à lui, indemniser ceux qui auraient donné leur clientèle à des agences aux procédures risquées. L'Etat doit aussi supporter le coût que lui impose la surveillance de la nouvelle agence".

"Puisque l'agence dominante n'est que *moralement* obligée d'offrir ces indemnités, elle finira sans doute par y renoncer devant les graves difficultés économiques que cette dépense entraîne. Un double processus se met alors en branle. D'une part, ceux qui étaient auparavant indemnisés parce qu'ils auraient préféré les services d'autres agences de protection se dépêchent de retenir les services du concurrent franc-tireur, réaffirmant ainsi leurs préférences antérieures. D'autre part, une autre étape fatidique est franchie : en mettant fin à la compensation, le glorieux ex-Etat minimal est ravalé au rang d'Etat ultra-minimal".

"Mais le processus ne peut être arrêté. L'agence franc-tireur s'efforce d'établir une bonne réputation, ce qui est la seule manière de prendre des clients à l'Etat ultra-minimal. Ses services sont variés, elle expérimente diverses formules de prix et elle devient généralement meilleure que l'Etat, tout en continuant de laisser celui-ci l'épier et vérifier ses procédés et procédures. D'autres nobles entrepreneurs s'introduisent dans la brèche. Et bientôt, le modeste Etat ultra-minimal devient simple agence dominante puis, constatant que les autres agences ont établi une réputation honorable avec des procédures fiables et sans risque, préfère substituer à leur surveillance des arrangements moins coûteux. Mais hélas! le défaut de concurrence a rendu ses dirigeants obèse et peu alertes ; leurs décisions sur des questions comme qui protéger, par quels moyens, en affectant les ressources à quels buts […], souffrent des habitudes prises en dehors d'un système véritablement concurrentiel. L'agence dominante devient inefficace comparée aux nouvelles agences plus performantes et dynamiques".

"Et voilà que l'agence simplement dominante est réduite à une simple agence parmi la multitude des d'autres dans le réseau légal du marché. Le sinistre Etat minimal a été réduit, par une série d'étapes moralement licites et sans violer les Droits de quiconque, à une agence parmi d'autres. C'est la

revanche de la main invisible”[321]. Childs, Roy A.

Quelques autres considérations importantes pour terminer. A l’image de tous les théoriciens de l’Etat limité et du seul laissez-faire, Nozick n’a pas de théorie de l’impôt — de son niveau, de qui le paiera, sous quelles formes, etc. En fait, il en est à peine fait mention dans la succession des étapes vers l’Etat minimal. Il semblerait que celui-ci ne puisse imposer que les clients qu’il avait *avant* de devenir Etat mais non les gens qui voudraient être clients d’agences concurrentes. Pourtant, les Etats existants imposent tout le monde, sans se préoccuper de savoir de qui chacun aurait été client. On voit mal du reste comment ils pourraient identifier et séparer les différents groupes de ce point de vue.

Comme ses amis partisans de l’Etat limité, Nozick considère aussi “la protection” — celle offerte par son Etat minimal en tout cas — comme une sorte de masse indivisible. Mais de quel niveau de protection parle-t-on, et en y consacrant combien de ressources ? Et quel critère de décision appliquer ? Après tout, on peut imaginer de consacrer à la sécurité le produit national tout entier, de fournir un char d’assaut et un garde du corps à chaque personne ; ou, à l’inverse, on peut imaginer un seul policier et un seul juge dans tout le pays. Qui décide du niveau de protection, et en vertu de quel critère ? Sur les marchés privés, tous les biens et services sont produits en fonction des demandes relatives des consommateurs et des coûts qu’ils ont à payer ; ni l’Etat minimal ni aucun autre Etat ne fournit de critère de ce genre dans le domaine de la protection.

De plus, comme Childs le fait remarquer, l’Etat minimal à la Nozick est un Etat qui *appartient* à une entreprise privée dominante. Nozick n’explique ni ne tient compte des formes modernes du scrutin, de la démocratie, des limites et contrepoids à l’Etat, etc.[322]

Enfin, toute la question des Droits et de l’Etat souffre d’un sérieux défaut dans l’oeuvre de Nozick : en tant qu’intuitionniste kantien, celui-ci n’a pas de théorie de Droits. Les Droits sont de l’ordre des intuitions d’origine émotive, sans fondement aucun dans la loi naturelle — dans la nature de l’homme ni de l’univers. Au fond, Nozick n’a pas de vrai argument pour démontrer l’existence des Droits.

Concluons : (1) aucun Etat ne doit son origine à une immaculée conception, d’où il s’ensuit que Nozick, dans sa propre logique, devrait prôner l’anarchie en attendant que son Etat apparaisse ; (2) même si on trouvait un Etat qui ait été ainsi conçu, les Droits individuels sont inaliénables, ce qui signifie qu’aucun Etat actuel ne serait justifié ; (3) on ne peut valider aucune des étapes du processus nozickien, qui est par trop délibéré, visible et dépendant de principes de compensation et de risque qui sont faux, en plus du fait qu’ils ouvrent la porte au despotisme illimité ; (4) même dans la logique nozickienne, l’agence de protection dominante n’est aucunement fondée à interdire les procédures des indépendants qui ne causent aucun tort à ses propres clients, et elle ne peut donc se transformer en Etat ultra-minimal ; (5) la doctrine nozickienne des échanges “improductifs” est invalide et cette raison seule est suffisante pour détruire l’idée de prohibition des activités potentiellement dangereuse et donc pour détruire l’Etat ultra-minimal ; (6) contrairement à l’affirmation de Nozick, il n’existe pas de “Droits procéduraux” et, par conséquent, aucun moyen de

passer de sa théorie des risques et des échanges improductifs au monopole coercitif de l'Etat ultra-minimal ; (7) même dans la logique de Nozick, l'Etat minimal n'a aucun Droit de lever des impôts ; (8) la théorie de Nozick n'offre aucune justification du scrutin ou des procédures démocratiques d'aucun Etat ; (9) l'Etat minimal de Nozick justifierait, en vertu de sa logique même, un Etat maximal ; et (10) le seul processus de "main invisible" compatible avec la logique nozickienne ramènerait plutôt la société de l'Etat minimal à l'anarchie.

Ainsi, la tentative la plus redoutable faite au cours de ce siècle pour réfuter l'anarchisme et justifier l'Etat échoue dans sa totalité comme dans chacune de ses parties.

cinquieme partie : la stratégie de la liberté

Une théorie systématique de la liberté est un phénomène rare ; mais l'exposé d'une *théorie* pour une stratégie de passage à la liberté est pratiquement introuvable Et cela n'est pas seulement vrai pour la liberté : on a généralement tendance à croire que la stratégie pour atteindre un objectif social souhaitable relève de la lutte libre, d'un processus expérimental d'essais et d'erreurs. Pourtant, si la philosophie peut fournir quelques lignes directrices pour une stratégie de la liberté, il lui incombe certainement de s'atteler à la tâche. Mais que le lecteur sache que nous nous aventurons ici sur des mers inexplorées.

Cette responsabilité de la philosophie dans le domaine stratégique — comment passer de la situation mixte actuelle (ou de *toute autre* situation de départ) à l'objectif de la liberté totale — présente un intérêt particulier pour un libertarisme fondé sur le Droit naturel. En effet, comme Lord Acton le savait bien, la théorie de la loi naturelle et des Droits naturels constitue un étalon sans faille, une règle de fer à l'aune de laquelle on peut mesurer, évaluer — et critiquer — toute forme existante d'étatisme. Contrairement au positivisme juridique et aux diverses formes d'historicisme, le Droit naturel fournit, en morale et en politique, une "loi supérieure" permettant de porter un jugement sur les édits des hommes de l'Etat. Comme nous l'avons vu plus haut[323], le Droit naturel, loin d'être conservateur, est "extrémiste", il recherche nécessairement la société idéale. "Le libéralisme, expliquait Acton, tend vers ce qui doit être, sans égard pour ce qui est." Selon Acton, écrit Himmelfarb, "on ne doit reconnaître aucune autorité au passé sinon dans la mesure où il est conforme à la morale". Acton poursuivait en établissant une distinction entre les *Whigs* anglais et les libéraux, c'est-à-dire entre l'adhésion conservatrice au *statu quo* et le libéralisme radical :

"Les Whigs gouvernaient par le compromis. Les Libéraux inaugurent le règne des idées".

"Comment distinguer la doctrine des Whigs et celle des Libéraux ? Celle-là est pragmatique, gradualiste, prête au compromis. Celle-ci travaille à partir d'un principe philosophique. La première est une politique qui vise la philosophie. La seconde est une philosophie à la recherche d'une politique"[324].

Le libertarisme est donc une philosophie à la recherche d'une politique. Mais qu'est-ce que la philosophie libertarienne peut ajouter à la réflexion sur la stratégie, de la "politique" ? En premier lieu, il y a ce que disait Acton : la liberté est "la plus haute valeur politique", l'objectif prioritaire de la philosophie libertarienne. La plus haute valeur *politique* ne signifie évidemment pas la plus haute valeur de l'homme. En effet, chaque individu a ses propres fins personnelles et chacun établit sa propre hiérarchie des objectifs dans son échelle personnelle de valeurs. La philosophie *politique* est le sous-ensemble de la philosophie morale qui traite spécifiquement de la politique, c'est-à-dire des cas où il est légitime d'employer la *violence* dans la vie des hommes (et donc de l'explication de concepts comme le crime et la propriété). Et tel serait un monde libertarien :

chaque individu serait, enfin, libre de rechercher et de poursuivre ses propres fins — de “rechercher le bonheur” selon l’expression heureuse de Jefferson.

On pourrait penser que le libertarien, celui qui s’engage en faveur du “système de liberté naturelle” (pour reprendre les termes d’Adam Smith), considère, presque par définition, la liberté comme son plus important objectif politique. Mais, très souvent, cela n’est pas le cas : pour nombre de libertariens, s’exprimer soi-même ou porter témoignage de l’excellence de la liberté l’emporte sur l’objectif d’une victoire réelle de la liberté. Pourtant, comme nous le verrons plus loin, la liberté ne triomphera jamais à moins que l’objectif de la victoire dans le monde réel ne prenne le pas sur des considérations plus passives et esthétiques.

Cette fin politique suprême qu’est la liberté, quel est son fondement ? On devrait pouvoir tirer de ce livre l’enseignement que la liberté est, d’abord et avant tout, un *principe moral* ancré dans la nature de l’homme. Plus particulièrement, c’est un principe de *justice,* qui vise à la suppression de la violence agressive dans les affaires humaines. C’est donc dans un esprit de dévotion absolue envers la justice que l’on doit fonder et poursuivre l’objectif libertarien. Pour conserver cette dévotion sur une route qui pourrait bien être longue et difficile, le libertarien doit être possédé par une passion de la justice, qui découle d’une compréhension rationnelle des exigences de la justice naturelle et est guidée par cette compréhension[325]. Si on veut atteindre la liberté, c’est la justice, et non la règle molle de la seule utilité, qui doit constituer notre force motrice[326].

Si la liberté représente la fin politique suprême, il s’ensuit qu’on doit user des moyens les plus *efficaces* pour l’atteindre, c’est-à-dire les moyens qui permettront d’atteindre le but le plus rapidement et le plus complètement possible. Cela signifie que le libertarien doit être “abolitionniste”, qu’il doit viser l’objectif de la liberté dans les plus brefs délais. S’il recule devant l’abolitionnisme, c’est qu’il ne fait plus de la liberté la fin politique suprême. Autrement dit, le libertarien doit être un abolitionniste qui, s’il le pouvait, supprimerait sur-le-champ toutes les agressions contre la liberté. En nous inspirant du libéral Leonard Read, qui prônait la suppression totale et immédiate de tous les contrôles de prix et de salaires après la deuxième guerre mondiale, nous pouvons nous référer au critère du bouton-poussoir : “Si cette tribune était munie d’un bouton qui commandait la suppression immédiate de tous les contrôles de prix et de salaires, déclarait Read, je mettrais mon doigt dessus et j’appuierais!” Le libertarien sera donc la personne qui appuierait sur le bouton abolissant instantanément toutes les atteintes à la liberté, si, ce bouton existait.-une chose, en passant, que l’utilitariste aurait peu de chances de faire jamais.[327].

Les anti-libertariens et, plus généralement, les adversaires de l’”extrémisme” soutiennent que l’abolitionnisme est “irréaliste” ; leur accusation masque une confusion irrémédiable entre l’objectif visé et l’évaluation stratégique de la voie à suivre pour y arriver. Il est essentiel de bien distinguer l’objectif ultime lui-même et l’évaluation stratégique des moyens pour l’atteindre ; on doit aussi déterminer l’objectif *avant* de faire intervenir aucune question de stratégie ou de “réalisme”. Le fait que le bouton magique n’existe pas et n’existera sans doute jamais n’a rien à voir avec le caractère désirable ou non de l’abolitionnisme lui-même. On peut

s'accorder sur l'objectif de la liberté et la valeur de l'abolitionnisme au nom de la liberté, mais cela ne signifie pas que l'abolition soit réalisable dans un avenir plus ou moins proche. Les objectifs libertariens — y compris la suppression immédiate des agressions contre la liberté — sont "réalistes" au sens où ils *pourraient* être réalisés s'il y avait suffisamment de gens pour les adopter et au sens où, *une fois l'objectif réalisé,* le système libertarien qui en sortirait serait viable. L'objectif de la liberté tout de suite n'est pas irréaliste ou "utopique" puisque — contrairement à des objectifs comme l'"élimination de la pauvreté" — sa réalisation repose entièrement sur le choix libre de l'homme. Si, par exemple, tout le monde se mettait d'un seul coup d'accord pour réaliser la liberté avant toute autre chose, alors la liberté absolue serait bel et bien immédiatement atteinte[328]. L'évaluation stratégique de la route à suivre, du *comment* de la liberté est, évidemment, une question entièrement indépendante[329].

Ainsi, le libertarien William Lloyd Garrison, partisan de l'abolition de l'esclavage, n'était pas le moins du monde irréaliste quand, dans les années 1830, il leva l'étendard de l'émancipation immédiate des esclaves. Son objectif était le bon, aussi bien du point de vue moral que du point de vue libertarien, et cela n'avait rien à voir avec le réalisme ou la probabilité de sa réalisation. Du reste, le réalisme stratégique de Garrison transparaissait bien dans le fait qu'il ne *s'attendait* pas du tout à voir la fin de l'esclavage se produire immédiatement ni d'un seul coup. Garrison faisait bien la distinction : "Que nous poussions à l'abolition immédiate de l'esclavage autant que nous le pourrons, il ne sera finalement hélas! supprimé que graduellement. Nous n'avons jamais dit que l'esclavage serait supprimé d'un seul coup ; mais nous ne cesserons jamais de soutenir qu'il devrait l'être."[330] Il nous mettait fermement en garde contre l'option gradualiste : "Le gradualisme en théorie est la perpétuité en pratique."

Le gradualisme théorique a pour résultat de saper l'objectif absolu de la liberté ; il ne fait pas qu'influencer la stratégie, il s'oppose à l'objectif lui-même et, pour cette raison, il n'a aucune place dans une stratégie de la liberté. En effet, abandonner l'abolitionnisme immédiat, c'est, par le fait même, reléguer l'objectif au deuxième ou troisième rang, au nom d'autres considérations, nécessairement anti-libertariennes puisqu'elles volent à la liberté sa première place. Supposons que l'abolitionniste eût dit de l'esclavage : "Je propose d'y mettre fin, mais dans cinq ans." Cela impliquerait que l'abolition dans trois ou quatre ans et *a fortiori* immédiatement, serait un *mal,* et qu'il serait donc *préférable* que l'esclavage continue encore un peu. Cela signifierait qu'on a laissé de côté les idées de justice, que notre abolitionniste (ou notre libertarien) ne place plus son objectif au sommet de ses valeurs politiques. Cela signifierait ni plus ni moins qu'il prône la *continuation* du crime et de l'injustice.

On en conclut qu'une stratégie de la liberté ne doit pas faire appel à des moyens qui sapent ou contredisent le but à atteindre — comme le fait le gradualisme théorique. Est-ce dire que "la fin justifie les moyens" ? C'est une accusation courante mais sans fondement que l'on porte souvent contre tout groupe qui prône des changements sociaux fondamentaux ou radicaux. Car que peut-on imaginer *d'autre* que la *fin* pour justifier les moyens ? Le concept même de "moyen" fait référence à une action qui n'est qu'un simple instrument pour atteindre une fin. Pour quelqu'un qui a faim et qui

mange un sandwich, cette action n'est qu'un moyen en vue d'une fin ; sa seule justification vient de son emploi en vue d'une fin. Pour quelle autre raison mangerait-on le sandwich ou, en amont, achèterait-on les ingrédients pour le préparer ? Loin d'être une doctrine sinistre, l'idée que la fin justifie les moyens est une vérité philosophique élémentaire, implicite dans la relation même entre la "fin" et les "moyens"

Que veulent alors dire les critiques quand ils affirment que des moyens immoraux conduiront éventuellement voire nécessairement à des fins immorales ? Ce qu'ils veulent dire en réalité, c'est que les moyens en question violeront *d'autres* fins auxquelles ils attachent plus de valeur que les buts poursuivis par les utilisateurs des moyens critiqués. Prenez l'exemple de communistes qui prétendent que le meurtre est justifié s'il contribue à établir la dictature de l'avant-garde du prolétariat. Ceux qui n'acceptent pas ces assassinats (ou le plaidoyer en leur faveur) affirment non pas que "la fin ne justifie pas les moyens", mais plutôt que le meurtre viole une autre fin plus désirable (c'est le moins que l'on puisse dire), à savoir "ne pas commettre d'assassinat", ne pas agresser les personnes. Et bien sûr, du point de vue libertarien, ils ont raison.

Par conséquent, l'objectif libertarien que constitue la victoire de la liberté justifie les moyens les plus expéditifs possibles dans sa poursuite, à l'exception des moyens qui contredisent ou sapent l'objectif premier. Nous avons déjà vu que le gradualisme théorique fait partie de ces moyens antithétiques. Un autre moyen du même genre consisterait à commettre une agression (un meurtre ou un vol) contre des personnes ou leurs biens dans le dessein de réaliser l'objectif libertarien de non-agression. L'usage de ce moyen serait autodestructeur et illicite. Car ce recours à l'agression viole l'objectif même de la non-agression.

S'il faut prôner l'abolition immédiate de l'Etat en tant qu'instigateur de l'agression organisée, et si le gradualisme théorique contredit la fin suprême recherchée (devenant, par le fait même, illicite), que reste-t-il au libertarien comme stratégie dans un monde où se perpétue la sinistre existence des Etats ? Se contentera-t-il de défendre un abolitionnisme immédiat, à l'exclusion de toute autre chose ? Est-il illégitime de réclamer des étapes provisoires pour atteindre la liberté de manière efficace ? Certes pas, car sinon il n'y aurait aucun espoir réaliste d'atteindre le but final. Le libertarien pressé d'atteindre son objectif le plus vite possible a donc la responsabilité de pousser toujours davantage la société politique dans la *direction* du but visé. Cette ligne de conduite n'est évidemment pas facile car elle est sans cesse exposée au risque de perdre de vue, ou même de compromettre, l'objectif ultime de la liberté Mais, dans un avenir prévisible comme dans le passé immédiat, l'état actuel du monde est tel que cette ligne de conduite est la seule capable de mener à la victoire finale de la liberté. Les programmes de transition dont il s'agit doivent donc être de nature à (1) toujours maintenir l'objectif ultime de la liberté comme fin du processus de transition ; (2) ne jamais commettre d'action ni utiliser de moyens qui, implicitement ou explicitement, contrediraient cet objectif.

Prenons par exemple le programme de transition mis en avant par plusieurs libertariens, et qui consiste à réduire le budget de l'Etat de 10 % par année durant dix ans, après quoi l'Etat aurait disparu. Cette proposition peut présenter des avantages heuristiques ou stratégiques, *à condition que* ses

tenants fassent toujours bien comprendre qu'il s'agit d'exigences *minimales* et qu'il n'y aurait rien de mal — bien au contraire — à ce que le rythme des réductions soit augmenté à 25 % par an durant quatre ans ou, mieux encore, à 100 % tout de suite. Le danger est de laisser sous-entendre que toute progression plus rapide que 10 % n'est pas souhaitable.

Ce danger est encore plus menaçant dans le projet, proposé par d'autres libertariens, d'un vaste plan de transition vers la liberté totale, du genre suivant : durant l'année 1, abroger la loi A, modifier la loi B, réduire l'impôt C de 20 %, etc. ; durant l'année 2, abroger la loi D, réduire l'impôt C d'un 10 % additionnel, etc. Le plan détaillé à l'avance est encore plus trompeur que le projet de coupures budgétaires parce qu'il suggère fortement l'idée que, par exemple, la loi D ne devrait pas être abrogée avant la deuxième année du programme. On tomberait alors dans le piège du gradualisme philosophique ou gradualisme en théorie. Le planificateur libertarien en herbe se retrouverait finalement dans le rôle d'un adversaire, du moins apparent, d'un progrès plus rapide vers la liberté.

Cette idée d'un vaste plan pour atteindre la liberté comporte en fait une autre faille considérable. Le caractère global du plan, le soin même apporté à la mise au point de ses étapes accréditent la conviction que les hommes des Etats ne sont pas vraiment les ennemis du genre humain, qu'il est possible et souhaitable de les *utiliser* pour construire un chemin vers la liberté qui soit bien planifié et suive des étapes déterminées. Mais une fois qu'on a compris que l'Etat est l'ennemi éternel du genre humain, on adopte une approche stratégique très différente : les libertariens doivent sauter sur toute occasion d'exiger et d'appeler de leurs voeux *n'importe quelle* réduction du pouvoir des hommes de l'Etat ou de leur domaine d'activités sur tous les fronts, puisque cela revient toujours à une réduction du crime et de l'agression ainsi que du parasitisme malfaisant qui caractérise la domination des hommes de l'Etat sur la société et leur confiscation du pouvoir social.

Par exemple, le libertarien peut fort bien oeuvrer pour une réduction drastique ou la suppression de l'impôt sur le revenu ; mais il ne doit jamais prôner son remplacement par une taxe sur les ventes ou aucun autre impôt. La réduction ou, mieux encore, la suppression d'un impôt représente immanquablement une réduction équivalente du pouvoir des hommes de l'Etat et un pas vers la liberté ; mais le fait d'y substituer un nouvel impôt ou de compenser par l'augmentation d'un autre impôt va exactement dans la direction opposée, il s'agit d'une imposition additionnelle sur un autre front. Or, une nouvelle imposition est un moyen qui vient directement en contradiction avec l'objectif libertarien.

A notre époque de déficits permanents de l'Etat central, un problème similaire qui se pose à nous tous est de savoir s'il faut consentir à une réduction d'impôts même si cela se traduisait en un déficit accru. Étant donnée leur prédilection particulière pour l'équilibre budgétaire comme fin prioritaire, les conservateurs se prononcent immanquablement contre toute réduction d'impôt qui ne s'accompagne pas d'une réduction au moins rigoureusement équivalente dans les dépenses des hommes de l'Etat. Or, comme l'impôt est un acte d'agression immoral, ne pas accueillir avec empressement toute réduction de l'imposition fiscale minerait l'objectif libertarien et le contredirait. Le bon moment pour s'opposer aux dépenses

étatiques est à l'occasion de l'examen et du vote du budget, c'est à ce moment que le libertarien doit réclamer des coupes drastiques sur ce budget. Il faut réduire l'activité des hommes de l'Etat partout et à chaque fois que c'est possible, et on ne doit s'opposer à aucune réduction d'impôt — ni de dépense — puisque cela contredirait les principes et l'objectif libertariens.

S'ensuit-il que le libertarien ne peut jamais établir de priorités, qu'il lui est interdit de concentrer son énergie sur les questions politiques qu'il juge prioritaires ? Evidemment pas : le temps et l'énergie de chacun étant forcément limités, personne ne peut consacrer le même temps à chacun des nombreux aspects du vaste credo libertarien. Un conférencier ou un écrivain politique ne peut faire autrement qu'établir des priorités, lesquelles dépendent au moins partiellement des conditions et des problèmes concrets de l'heure. Par exemple, s'il est vrai que le libertarien contemporain ne manquera pas de se prononcer pour la dénationalisation des phares, il est très douteux qu'il place cette question plus haut sur son programme d'action que l'abolition de la conscription ou la suppression de l'impôt sur le revenu. Le libertarien établira ses priorités politiques à la lumière de son intelligence stratégique et de sa connaissance des questions à l'ordre du jour. Cela n'empêche pas que, pour qui vivrait sur une petite île perdue dans le brouillard et totalement dépendante du transport maritime, la question des phares occuperait une place de choix dans le programme politique libertarien. De plus, si une occasion se présentait de dénationaliser les phares même dans l'Amérique contemporaine, le libertarien ne la repousserait certainement pas.

Concluons cette partie de notre examen de la question stratégique en affirmant que la victoire de la liberté totale représente la fin politique suprême ; que la passion morale pour la justice constitue le fondement authentique de cette fin ; que les moyens les plus rapides et les plus efficaces doivent être mis en oeuvre pour l'atteindre ; qu'on doit toujours l'avoir présente à l'esprit et chercher à la réaliser le plus rapidement possible ; et que les moyens employés ne doivent jamais contredire l'objectif — c'est-à-dire que sont à proscrire le gradualisme, les agressions contre la liberté et les plaidoyers en ce sens, le soutien aux vastes programmes étatiques, et qu'il ne faut jamais laisser laisser passer les occasions de réduire le pouvoir des hommes de l'Etat ni bien sûr contribuer à son augmentation dans quelque domaine que ce soit.

Ce sont les idées, du moins à long terme, qui mènent le monde, et il est clair que la victoire du libertarisme ne se produira que si ses idées sont diffusées et adoptées par un assez grand nombre de personnes. L'éducation devient ainsi la condition nécessaire à la victoire de la liberté, l'éducation sous toutes ses formes, des théories et systèmes les plus abstraits jusqu'aux procédés de marketing susceptibles de susciter l'intérêt de futurs convertis. En fait, l'éducation est traditionnellement la stratégie choisie par les libéraux classiques. Mais insistons sur le fait que les idées n'arrivent pas d'elles-mêmes en flottant dans le vide : elles n'ont de l'influence que dans la mesure où elles sont adoptées et promues par des personnes concrètes. Pour que l'idée de la liberté triomphe, on doit donc avoir un groupe de libertariens — de personnes libertariennes — convaincus, qui connaissent les faits de la liberté et veulent diffuser le message. Bref, il faut un *mouvement* libertarien actif et bien conscient de lui-même. Cela

ressemblerait fort à un truisme n'était que plusieurs libertariens, assez étrangement, répugnent à l'idée de faire partie d'un mouvement ou à s'impliquer dans ses activités. Pourtant, y a-t-il *aucune* discipline ou corps d'idées, que ce soit le bouddhisme ou la physique, qui ait jamais réussi à se faire connaître et à s'imposer sans un "cadre"* dévoué de partisans ?

La mention de la physique nous rappelle une autre exigence de succès pour un mouvement : la présence de professionnels, de personnes qui consacrent leur carrière au mouvement ou à la discipline. Au moment où, au 17è et 18è siècle, émergeait la science moderne de la physique, il existait des associations scientifiques regroupant surtout des amateurs genre "Amis de la science" et qui contribuèrent à créer une atmosphère d'encouragement et de soutien pour la nouvelle discipline. Mais il ne fait pas de doute que la physique ne serait pas allée loin sans les physiciens professionnels, hommes de carrière qui consacraient tout leur temps à son avancement. La physique serait sans aucun doute demeurée un passe-temps de dilettantes si ne s'était pas développée la profession de physicien. Or, malgré la croissance spectaculaire de leurs idées et de leur mouvement au cours des dernières années, les libertariens ne sont généralement pas conscients de la nécessité impérieuse de multiplier les professionnels de la liberté comme instrument central de la promotion, aussi bien de la théorie que de la liberté sur le terrain.

Chaque nouvelle idée, chaque nouvelle discipline commence nécessairement avec une personne ou une poignée de gens avant de se diffuser dans un noyau plus grand de convertis et d'adhérents. Même quand le mouvement aura atteint sa vitesse de croisière, la grande variété des intérêts et des talents parmi les hommes signifie que seule une minorité fera partie du noyau professionnel, du groupe des cadres libertariens. Il n'y a rien de malsain ni d'"anti-démocratique" à imaginer l'existence d'un groupe de libertariens d'"avant-garde" : c'est la même chose que de parler de l'"avant-garde" des bouddhistes ou des physiciens. On peut espérer que cette avant-garde amènera ensuite une majorité de la population ou une minorité importante et influente à adhérer — sinon à se consacrer — à l'idéologie libertarienne. La présence d'une majorité libertarienne parmi les révolutionnaires américains ainsi que dans l'Angleterre du 19è siècle démontre que l'exploit n'est pas irréalisable.

Entre aujourd'hui et la réalisation de l'objectif, on peut imaginer le parcours comme une pyramide ou plutôt une échelle où les individus et les groupes occupent les différents échelons allant du collectivisme ou étatisme total jusqu'à la parfaite liberté. Si le libertarien ne peut pas "élever la conscience des masses" jusqu'au bout, jusqu'à la parfaite liberté, il peut au moins atteindre cet objectif important, quoique plus modeste, de les aider à gravir quelques échelons. Dans ce dessein, le libertarien trouvera souvent utile de former des coalitions *ad hoc* avec des non-libertariens afin de faire avancer des causes particulières. Ainsi, en fonction de ses priorités et de la réalité sociale du moment, le libertarien pourra former des "fronts communs" avec les conservateurs pour supprimer l'impôt sur le revenu, ou avec les partisans des libertés civiles pour abolir la conscription ou légaliser la pornographie et les propos "subversifs". En s'engageant ainsi dans des alliances particulières, le libertarien fait d'une pierre deux coups : (1) par effet de levier, il démultiplie son influence et son efficacité dans la poursuite d'un objectif libertarien particulier — puisque plusieurs non-

libertariens sont mis à contribution ; et (2) il “ouvre les yeux” de ses partenaires de la coalition, à qui il a l’occasion d’apprendre que le libertarisme représente un système unique et cohérent et que la poursuite globale de leurs objectifs exige l’adoption du programme libertarien dans son ensemble. Ainsi, le libertarien peut-il montrer au conservateur qu’on ne peut maximiser la portée des Droits de propriété et du marché libre ni les protéger pleinement que si les libertés civiles sont défendues et rétablies ; et vice-versa dans son argumentation auprès du défenseur des libertés civiles. On peut espérer que ce genre de démonstration aide quelques-uns de ces alliés d’un jour à gravir plusieurs échelons sur l’échelle libertarienne.

Tout mouvement qui prône un changement social radical, c’est-à-dire la transformation de la réalité sociale selon un modèle idéal, se trouvera confronté, comme les marxistes l’ont découvert, à deux formes opposées de “déviation” par rapport à la ligne stratégique correcte. Il s’agit, pour reprendre la terminologie marxiste, de “l’opportunisme de Droite” et du “sectarisme de gauche”. Ces déviations superficiellement attirantes sont tellement importantes que nous pouvons considérer comme une règle que l’une ou l’autre viendra empoisonner n’importe quel mouvement à divers moments de son existence. Notre théorie ne peut prévoir laquelle de ces tendances triomphera dans un mouvement donné, puisque le résultat final dépendra des idées stratégiques subjectives de ses membres. Autrement dit, le résultat relève du libre arbitre et de la persuasion.

L’opportunisme de droite, dans sa recherche de gains immédiats, néglige l’objectif social ultime pour se vautrer dans des victoires mineures et sans lendemain et qui sont parfois même en contradiction flagrante avec le but final. Dans sa version libertarienne, l’opportuniste est prêt à se joindre à l’*establishment* étatique au lieu de le combattre, et à nier l’objectif ultime au nom de victoires immédiates — par des déclarations du genre : “Même si tout le monde sait que l’impôt est indispensable, l’état de l’économie nécessite une réduction des impôts de 2 %.” De son côté, le gauchiste sectaire flaire l’“immoralité” et la “trahison des principes” dans tout recours à l’intelligence stratégique pour proposer des mesures transitoires sur le chemin de la liberté, même s’il s’agit de mesures en continuité directe avec l’objectif final. Le sectaire voit des “principes moraux”, des “principes libertariens” partout, y compris dans les questions relevant exclusivement de la stratégie, de la tactique ou de l’organisation. En fait, le sectaire taxera probablement de trahison des principes *toute* volonté de dépasser la réitération répétitive de l’objectif et de l’idéal social, ou d’établir des priorités parmi les questions politiques particulières à examiner. Dans le mouvement marxiste, l’exemple classique de l’ultra-sectarisme en marche est donné par le *Socialist Labor Party*, qui répond à toutes les questions en se contentant de répéter que “le socialisme, et le socialisme seul, peut régler le problème”. Le libertarien sectaire, par exemple, dénigrera le speaker de la télévision ou le candidat aux élections qui, obligé de choisir des thèmes prioritaires, met en avant la suppression de l’impôt sur le revenu ou l’abolition de la conscription et “néglige” l’objectif de la libération ou la désétatisation des phares.

On comprendra que l’opportunisme de Droite et le sectarisme de gauche sont tous deux également préjudiciables à l’objectif social ultime. L’opportuniste de Droite l’abandonne au profit de victoires à court terme qui n’auront par conséquent pas de prolongement. Le sectaire de gauche,

drapé dans sa “pureté”, compromet l’objectif final en s’opposant à toute démarche stratégique qui s’en réclame.

Curieusement, le même individu passera parfois par des phases alternatives et tâtera des deux déviations, dédaignant la route droite qui mène au but. Ainsi, tel libertarien, découragé par des années passées à défendre ses idées dans toute leur pureté sans aucun effet sur la réalité, plongera dans les bosquets capiteux de l’opportunisme de Droite, à la recherche de quelque gain immédiat à se mettre sous la dent même en sacrifiant l’objectif ultime. Ou tel autre, opportuniste de Droite, dégoûté de la manière dont lui-même et ses collègues ont compromis leur intégrité intellectuelle et la Cause ultime, peut sauter dans le sectarisme de gauche et dénigrera tout projet pour établir des priorités stratégiques. De cette manière, les deux déviations opposées se nourrissent et se renforcent mutuellement, aussi destructives l’une que l’autre dans la grande mission qui consiste à atteindre efficacement l’objectif libertarien.

Les marxistes ont bien vu que deux ensembles de conditions sont nécessaires au succès d’un programme de changement social radical, ce qu’ils appellent les “conditions objectives” et les “conditions subjectives”. Les conditions subjectives sont liées à l’existence d’un mouvement conscient de lui-même et voué à la réalisation de son idéal social — conditions que nous avons examinées ci-dessus. Les conditions objectives se rapportent à l’existence d’une crise du système, assez grave pour affecter la plupart des gens *et* pour être, en même temps, perçue comme la faillite du système lui-même. Car les gens sont ainsi faits qu’ils ne cherchent pas à considérer les défauts du système aussi longtemps qu’il semble fonctionner à peu près bien. Et même les quelques personnes qui éventuellement s’y intéressent auront tendance à y voir un problème abstrait sans signification pour leur vie quotidienne et ne nécessitant aucune action — jusqu’à ce que la crise franchisse le seuil de la conscience. C’est quand le système semble se détraquer que l’on cherche frénétiquement de nouvelles options sociales, et c’est à ce moment-là que les cadres du mouvement d’opposition (voilà les “conditions subjectives”) doivent être en mesure d’offrir un autre choix, d’établir la relation entre la crise et les défauts du système, de montrer comment leur système de remplacement résoudrait la crise et préviendrait les dérapages dans l’avenir. Idéalement, les cadres de l’opposition pourront alors montrer qu’ils avaient bien prédit la crise et tiré la sonnette d’alarme depuis longtemps.

En effet, l’étude des révolutions modernes montre : (1) que chacune d’entre elles a été exploitée par un cadre d’idéologues et de prophètes de l’opposition et (2) qu’elles ont été précipitées par une crise du système existant. Au moment de la Révolution américaine, il existait un cadre nombreux et une masse de libertariens convaincus prêts à résister aux tentatives britanniques pour mettre fin au régime d’“indifférence salutaire” envers les colonies et les charger à nouveau des chaînes de l’Empire. Dans le cas de la Révolution française, des *philosophes*[*] libertariens avaient déjà préparé l’idéologie nécessaire pour s’opposer à l’appesantissement brutal du fardeau de l’absolutisme que la crise financière de l’Etat aurait imposé au pays. Dans la Russie de 1917, une guerre sans espoir fit s’écrouler de l’intérieur le régime des Tsars, événement attendu par des idéologues extrémistes bien préparés. Après la première guerre mondiale, la défaite et la crise économique créèrent en Italie et en Allemagne les conditions

propices à la victoire des options fasciste et national-socialiste. Dans la Chine de 1949, la victoire des rebelles communistes fut facilitée par la coïncidence d'une guerre longue et destructrice et de la crise économique causée par une inflation galopante et le contrôle des prix.

Malgré des approches divergentes, les libertariens comme les marxistes sont persuadés que les contradictions internes du système actuel (le "capitalisme" aux yeux de ceux-ci, l'étatisme et l'interventionnisme pour ceux-là) entraînera inévitablement son effondrement à long terme. Contrairement au conservatisme, qui demeure désespérément prostré devant le déclin des "valeurs occidentales" de quelque siècle antérieur, le marxisme et le libertarisme sont deux doctrines très optimistes, à long terme en tout cas. Il est vrai que se pose, pour les vivants, le problème de savoir combien de temps on devra attendre le long terme. Les marxistes, les occidentaux en tout cas, ont dû se résigner au report indéfini du long terme qu'ils appellent de leur voeux. Les libertariens contemporains ont dû supporter un 20è siècle qui a marqué la transition d'un 19è siècle quasi-libertarien à un régime beaucoup plus étatiste et collectiviste et caractérisé, d'une certaine manière, par un retour au despotisme d'avant les révolutions libérales des 17è et 18è siècles.

Les libertariens ont toutefois de bonnes et suffisantes raisons de considérer avec optimisme l'avenir lointain voire immédiat, et même d'envisager la possibilité d'une victoire prochaine de la liberté.

D'abord, qu'est-ce qui justifie l'optimisme des libertariens *même à long terme ?* Car après tout, les annales de l'histoire écrite ne font que décrire, dans une civilisation après l'autre, des siècles de despotisme sous diverses formes, de stagnation et de totalitarisme. Ne se pourrait-il pas que le grand mouvement vers la liberté qui avait commencé au 17è siècle n'ait été qu'un feu de paille après lequel l'humanité retomberait pour toujours dans la grisaille du despotisme ? A première vue plausible, pareil désespoir néglige un facteur essentiel, à savoir ce qu'a apporté d'irréversible la Révolution industrielle de la fin du 18è siècle et du 19è siècle, elle-même conséquences des révolutions politiques libérales.

En effet, si des pays agricoles dans un monde pré-industriel peuvent vivoter indéfiniment au niveau de subsistance ; les rois despotiques, les nobles et les Etats peuvent imposer le surplus des paysans qui se haussent au-dessus du niveau de subsistance et, grâce à cela, vivre dans le luxe tandis que les paysans continueront durant des siècles à peiner pour le minimum vital. Pareil système est profondément immoral et exploiteur mais il "fonctionne" au sens où il peut se maintenir indéfiniment (à condition que les hommes de l'Etat ne deviennent pas *trop* cupides et ne tuent pas la poule aux oeufs d'or).

En revanche, et c'est heureux pour la cause de la liberté, la science économique montre qu'une économie industrielle moderne, elle, ne *peut pas* survivre dans ces conditions. Une économie industrielle moderne a besoin de la division du travail et d'un vaste réseau d'échanges et de marchés libres, réseau qui ne peut prospérer que dans un régime de liberté. Étant donné que la grande majorité des hommes tiennent à l'économie industrielle et au niveau de vie qu'elle permet, le triomphe de l'économie de libre marché et la fin de l'étatisme paraissent inévitables à la longue.

La fin du 19è siècle et surtout le 20è siècle ont connu plusieurs formes de retour à l'étatisme pré-industriel (notamment le socialisme ainsi que plusieurs sortes de "capitalisme" d'Etat) qui, contrairement au conservatisme franchement réactionnaire et anti-industriel du début du 19è siècle, ont voulu préserver et développer l'économie industrielle en même temps qu'elles s'en prenaient aux conditions politiques mêmes qui sont nécessaires à sa survie en longue période[331]. La planification, la gestion et les contrôles étatiques, les impôts élevés et paralysants, l'inflation monétaire, tout cela mènera inévitablement à l'effondrement du système économique étatiste.

Donc, s'il est vrai que le monde affiche un parti-pris irréversible pour l'industrialisme et le niveau de vie qui l'accompagne, et si l'industrialisme a besoin de la liberté, le libertarien peut être optimiste en longue période, le triomphe de la liberté ne peut manquer d'arriver un jour. Mais qu'est-ce qui justifie l'optimisme à court terme ? C'est qu'il arrive heureusement que les diverses formes d'étatisme qui se sont imposées dans le monde occidental durant la première moitié du 20è siècle sont sur le point de s'effondrer. Le long terme est maintenant à portée. Durant un demi-siècle, l'intervention étatiste a pu exercer ses déprédations sans provoquer de crises ni de dislocations *flagrantes,* parce que le quasi laissez-faire du 19è siècle avait créé une fabuleuse réserve capable d'amortir ses conséquences. Les hommes de l'Etat pouvaient imposer pillages et inflation au système sans que les conséquences défavorables crèvent les yeux. Mais l'étatisme est maintenant tellement avancé et il a été au pouvoir si longtemps qu'il ne reste plus de coussin, plus de gras ; comme disait l'économiste Ludwig von Mises, le "fonds de réserve" créé par le laissez-faire est maintenant épuisé. Maintenant, *quoi que fassent les hommes de l'Etat,* un effet négatif s'ensuit instantanément et saute clairement aux yeux des anciens indifférents, quand ce n'est pas à nombre d'apologistes acharnés de l'étatisme.

Dans les pays d'Europe de l'Est, les communistes eux-mêmes sont de plus en plus conscients que la planification centrale du socialisme ne fonctionne tout simplement pas, surtout dans une économie industrielle, d'où la retraite rapide vers l'économie de marché que l'on a observée au cours des dernières années dans ces pays et particulièrement en Yougoslavie. En Occident, le capitalisme d'Etat est lui aussi partout en crise et il apparaît de plus en plus évident que l'Etat est *fauché* au sens fort du terme : toute augmentation des impôts paralysera l'industrie et les raisons de produire de manière irréparable, alors que faire tourner la planche à billets (soit directement soit par l'intermédiaire du système bancaire contrôlé par les hommes de l'Etat) produirait une désastreuse hyperinflation. De sorte que nous entendons de plus en plus parler de "la nécessité de moins compter sur l'Etat", même parmi ceux qui furent un jour ses champions les plus fougueux . En Allemagne de l'Ouest, le Parti social-démocrate a depuis longtemps cessé de prôner le socialisme. En Grande-Bretagne, dans une économie étouffée par les impôts et par l'inflation, la faction libérale a pris le contrôle du Parti conservateur, qui avait été de longues années durant aux mains d'étatistes convaincus, tandis que même le Parti travailliste a commencé a prendre ses distances par rapport à ce chaos planifié qu'est l'étatisme effréné.

La situation est particulièrement encourageante aux Etats-Unis, grâce à la conjugaison de deux séries de facteurs au cours des toutes dernières

années : (1) l'effondrement de l'étatisme en tant que système dans tous les domaines, dans la politique économique, étrangère, sociale et morale ; (2) un vaste mouvement libertarien en pleine croissance et la diffusion des idées libertariennes parmi les leaders de l'opinion comme dans la population générale. Examinons tout à tour ces deux catégories de conditions nécessaires à la victoire libertarienne.

Phénomène étonnant, on peut dater assez précisément la crise qui a frappé l'étatisme aux Etats-Unis : c'était en 1973-1974. L'effondrement a été particulièrement flagrant dans le domaine de l'économie. De l'automne 1973 jusqu'à la fin de 1975, les Etats-Unis ont connu une récession inflationniste durant laquelle la pire récession qu'on ait connue depuis la guerre a coïncidé avec une aggravation de l'inflation. Après 40 ans de politiques keynésiennes censées contrôler précisément la conjoncture (le "*fine tuning"*) de manière à prémunir l'économie contre les cycles d'inflation-déflation, les Etats-Unis réussissaient à s'offrir les deux en même temps — ce que la théorie économique dominante se montrait incapable d'expliquer. La théorie dominante a donc été plongée dans le désarroi et les économistes comme les profanes sont de plus en plus disposés à se tourner vers l'option de l'économie "autrichienne", la théorie économique du laissez-faire, à la fois comme paradigme théorique et comme guide des politiques publiques. L'attribution en 1974 du prix Nobel de Science économique à F.A. Hayek pour sa théorie autrichienne du cycle économique, qui avait été reléguée aux oubliettes de l'histoire, n'est qu'une indication parmi d'autres des nouveaux courants qui émergent après des décennies d'oubli. Et même si l'économie s'est remise de la récession, la crise n'est pas terminée puisque l'inflation a encore augmenté tandis que le chômage demeurait à un niveau élevé. Seule une politique économique laissez-fairiste qui mettrait fin à l'inflation monétaire et réduirait les dépenses publiques pourra résoudre la crise.

La faillite partielle de la ville de New-York en 1975 et la victoire de la Proposition 13 de Californie en 1978 ont montré au pays tout entier que le fonds de réserve des communes et des états est épuisé, que les pouvoirs publics doivent enfin commencer à réduire radicalement leurs activités et leurs dépenses. Des augmentations d'impôt auraient pour effet de faire fuir les entreprises et les citoyens de la classe moyenne hors de la région qui les imposerait, ce qui signifie que le seul moyen d'éviter la faillite se trouvera dans des coupures radicales de dépenses. (Si des cessations de paiements se produisent, le même résultat s'ensuivra mais de manière encore plus déterminante puisque l'accès au marché des obligations deviendra impossible pour les états et les collectivités locales.)

Il apparaît aussi de plus en plus évident que la combinaison, au cours des décennies, d'impôts élevés et paralysants sur le revenu, l'épargne et l'investissement, d'une part, et, d'autre part, de la désorganisation des plans des entreprises par l'inflation, a produit une rareté grandissante du capital, d'où le danger imminent de voir consommer l'indispensable réserve des biens de capital en Amérique. C'est ainsi que l'on est de plus en plus conscient de la nécessité économique de réduire les impôts. De même, la réduction des dépenses publiques est requise pour éviter, sur les marchés de capitaux, l'éviction des prêts et investissements privés par les déficits dilapidateurs des hommes de l'Etat fédéral.

Il y a une très bonne raison d'espérer que la population et les leaders de l'opinion saisiront la solution libertarienne à cette crise grave et permanente : le fait que tout le monde sache aujourd'hui que ce sont les hommes des Etats qui contrôlent et manipulent l'économie depuis 40 ans. A l'époque où l'intervention étatique et la politique monétaire avaient provoqué la grande Crise des années 1930, la mythologie populaire voulut que la décennie précédente eût été une période de laissez-faire. Il semblait donc plausible de croire que "le capitalisme avait échoué" et qu'un pas de géant vers l'étatisme et le pouvoir des hommes de l'Etat était nécessaire pour ramener la prospérité et le progrès économique. Mais la crise actuelle fait suite à plusieurs décennies d'étatisme, et sa nature même permet maintenant à la population de prendre conscience que c'est au Tout-Etat que la responsabilité en incombe.-

On a maintenant tâté de toutes les variantes de l'étatisme et elles ont toutes échoué. Partout dans le monde occidental au début du 20è siècle les chefs d'entreprise, les politiciens et intellectuels s'étaient mis à appeler de leurs voeux un "nouveau" système d'économie mixte, de domination étatique, à la place du laissez-faire relatif du siècle précédent. De nouvelles panacées, attrayantes à première vue, comme le socialisme, l'Etat corporatiste, l'Etat-Providence-Gendarme du monde, etc. ont été essayées et toutes ont manifestement échoué. Les argumentaires en faveur du socialisme et de la planification étatique apparaissent maintenant comme des plaidoyers pour un système vieilli, épuisé et raté. Que reste-t-il à essayer sinon la liberté ?

Le domaine social a connu une crise semblable au cours des dernières années. L'école publique, élément jadis sacro-saint de la tradition américaine, est de plus en plus critiquée, et de plus en plus violemment, par des gens de tous les horizons idéologiques. Il devient évident (1) que l'école publique n'éduque pas ceux dont elle a la charge ; (2) qu'elle coûte cher, gaspille des ressources et exige de impôts élevés ; et (3) que son uniformité engendre des conflits sociaux âpres et insolubles sur des problèmes fondamentaux de l'éducation — sur des questions comme le choix entre intégration ou ségrégation raciales, méthodes "modernes" ou traditionnelles, religion ou laïcité, sur des questions comme l'éducation sexuelle ou l'idéologie transmise par l'éducation. *Quelle que soit* l'option de l'école publique dans ces questions, elle causera un tort irréparable à la majorité ou à une forte minorité des parents et des enfants. On s'aperçoit de plus en plus, aussi, que l'obligation scolaire instituée par la loi impose une espèce de prison que ni eux ni leurs parents n'ont choisie à des enfants qui y sont malheureux et qui s'y ennuient .

Dans le domaine des politiques d'ordre moral, on prend conscience que le prohibitionnisme agressif des hommes de l'Etat — non seulement l'ancienne prohibition de l'alcool mais aussi les prohibitions concernant la pornographie, la prostitution, les pratiques sexuelles "entre adultes consentants", la drogue, l'avortement — est une violation immorale et injustifiée du Droit de chaque individu de faire *ses propres* choix moraux, et qu'en plus elle est inapplicable *dans la pratique*. Tenter de faire respecter ces lois ne contribue qu'à causer du tort au gens et à créer un Etat policier de fait. Le temps approche où l'on reconnaîtra que la prohibition dans ces domaines est aussi injuste et inefficace qu'elle le fut pour les boissons alcoolisées.

Le scandale du *Watergate* s'est accompagné d'une conscience accrue du danger que les activités habituelles des hommes de l'Etat représentent pour la liberté individuelle, le Droit le Droit d'être laissé en paix et de défier les hommes de l'Etat. Là aussi, nous pouvons nous attendre à des pressions publiques pour contrecarrer le rêve étatique séculaire d'immixion dans la vie privée de gens et de répression de la dissidence.

Peut-être le signe le plus évident et l'indication la plus encourageante de l'effondrement de la mystique étatique se trouvent-ils dans les révélations du *Watergate* en 1973 et 1974. Car cette affaire a provoqué un changement radical dans les attitudes de *tout le monde* — quelle que soit leur idéologie particulière — vis-à-vis des hommes de l'Etat eux-mêmes. Le *Watergate* a ouvert les yeux des gens sur leurs atteintes à la liberté personnelle. Mieux encore, en provoquant la révocation du Président, l'affaire a *désacralisé* pour toujours une fonction que la population américaine considérait comme quasi-souveraine. Mais le meilleur de l'affaire est la désacralisation de l'Etat *en tant que tel* qui en est résultée. On ne fait plus confiance à aucun politicien ou représentant de l'Etat ; on considère tout pouvoir public avec hostilité, revenant ainsi à la saine méfiance envers les hommes de l'Etat qui caractérisait la population et les révolutionnaires américains du 18è siècle. A la suite du *Watergate,* personne aujourd'hui n'oserait proclamer que "l'Etat c'est nous", ce qui revenait à dire que tout ce que font les dirigeants élus serait légitime et acceptable. La condition la plus cruciale pour le succès de la liberté réside dans la désacralisation, la dé-légitimisation de l'Etat aux yeux de la population et cela, le *Watergate y* est parvenu.

Les conditions objectives nécessaires à la victoire de la liberté ont donc commencé à faire leur apparition au cours des dernières années, du moins aux Etats-Unis. Les hommes de l'Etat sont considérés comme responsables de la crise du système, qui ne pourra trouver de solution que par un virage décisif vers la liberté. Ce dont nous avons maintenant besoin, c'est du progrès des "conditions subjectives" des idées libertariennes et surtout d'un mouvement libertarien convaincu pour faire avancer les idées dans les débats publics. Et il ne s'agit certes pas d'une coïncidence si c'est précisément durant ces années — depuis 1971 et particulièrement depuis 1973 — que les conditions subjectives ont accompli les plus grands progrès de ce siècle. En effet, l'effondrement de l'étatisme a sans aucun doute incité les gens à embrasser en plus grand nombre, totalement ou partiellement, la doctrine libertarienne, d'où l'on voit que les conditions objectives contribuent à l'apparition des conditions subjectives. De plus, aux Etats-Unis du moins, on n'a jamais totalement perdu ce splendide héritage de liberté et d'idées libertariennes qui remonte à l'époque révolutionnaire. Par conséquent, les libertariens d'aujourd'hui ont de solides fondations sur lesquelles bâtir.

La croissance rapide des idées et des mouvements libertariens au cours des dernières années s'est étendue à plusieurs disciplines savantes, particulièrement parmi les jeunes chercheurs, de même qu'aux domaines du journalisme, des médias, de l'entreprise et de la politique. Comme les conditions objectives sont toujours présentes, il semble évident que cette poussée de la pensée libertarienne dans de nouveaux domaines, nombreux et inattendus, n'est pas une mode temporaire concoctée par les médias mais constitue bien une réponse, qui ne peut que s'affirmer, à ce que l'on perçoit

comme les conditions de la réalité objective. Le libre arbitre étant ce qu'il est, personne ne peut prédire avec certitude si le sentiment libertarien qui croît aux Etats-Unis se cristallisera rapidement et poursuivra sans défaillir la réalisation de l'ensemble de son programme. En tout cas, la théorie et l'examen des conditions historiques actuelles justifient un grand optimisme, même à court terme, quant aux chances de la liberté.

[P.L., Rothbard Ethique v2a — 9/j/a à 07:37 AM]

Index des noms propres

Acton, Lord **21** ; **22** ; **210** ; **241** ; **298** ; **299**
Adler, Felix **237**
Allen, Francis A. **112**
Allen, Lawrence S. **124**
Ames, James Barr **171** ; **175**
Anscombe, G.E.M. **96** ; **181** ; **227** ; **266**
Anson, William **175**
Aquin, Thomas d' **3** ; **4** ; **5**
Arendt, Hannah **2**
Aristote **4** ; **21** ; **25**
Armstrong, K.G. **106** ; **107** ; **109** ; **110** ; **111**
Ashton, Thomas S. **255**
B.Jefferson Jefferson, Thomas 27
Bailyn, Bernard **27**
Barnett, Randy E. **VIII** ; **102** ; **212** ; **213** ; **214** ; **270** ; **280** ; **284** ; **288** ; **290**
Barth, Fredrik **79**
Barth, Karl **2**
Becker, Carl L. **4**
Bekemeyer, Dennis L. **124**
Bergh, A. **108**
Berlin, Isaiah **VII** ; **253** ; **254** ; **255** ; **256** ; **257**
Berns, Walter **6**
Betz, Colonel F. **126**
Binchy, Daniel A. **212**
Black, Hugo **138**
Blackstone, William **12** ; **108**
Bloch, Marc **81**
Block, Walter **105** ; **149** ; **172** ; **240** ; **287** ; **288**
Blumenfeld, S. **272**
Böhm-Bawerk, Eugen von **46**
Bourne, Randolph **233**
Bradley, F.H. **108**
Brecht, Arnold **6**
Bremmer, Robert H. **130**
Bresler, Robert, J. **203**
Brown, Brendan F. **3**
Buchanan, James **238** ; **240** ; **241**

Bucher, Karl **88**
Cadena **127**
Calhoun, John C. **210** ; **211**
Carmichael, Leonard **11** ; **13**
Carruthers, Garrey **84**
Channing, William Ellery **27**
Chesney-Lind, Meda **126** ; **128**
Childs, Roy A. **270** ; **275** ; **277** ; **279** ; **282** ; **283** ; **290** ; **292**
Chodorov, Frank **214** ; **215** ; **220**
Chroust, A. H. **4**
Cobden, Richard **255**
Coleridge, Lord **183**
Copleston, Frederick C. **4** ; **5**
Cromwell, Oliver **211** ; **274**
Cropsey, Joseph **11** ; **12**
d'Entrèves, A.P. **3** ; **4**
Daruvala, Pherozeshah N. **169** ; **175**
Davidson, James Dale **270**
Davitt, Thomas E. **3**
deHuszár, George B. **203**
Dietze, Gottfried **88**
Dillird, Irving **138**
Dillon, Myles **212**
Dolan, E. **238** ; **241**
Donahue, Charles **212**
Dornisthorpe, Wordsworth **95**
Eastman, Clyde **84**
Edelin, Kenneth **120**
Ehrenberg, Richard **88**
Evers, Williamson M. **26** ; **120** ; **121** ; **122** ; **123** ; **151** ; **160** ; **162** ; **170** ; **175** ; **182** ; **271** ; **279**
Ezorsky, Gertrude **107** ; **108**
Farnsworth, E. Allan **175**
Ferson, Merton **170** ; **173** ; **175**
Foner, P. **270**
Foot, Philippa R. **14** ; **39** ; **96**
Fortas, Abe **128**
Fox, Sanford J. **127** ; **128**
Frey, R.G. **190**
Fuentes, Carlos **85**
Fuller, Lon L. **183** ; **212** ; **213**

Gahringer, Robert **108**
Gardner, Richard **84**
Garrison, Roger **281**
Garrison, William Lloyd **28** ; **301**
Geach, Peter **12** ; **64** ; **188** ; **236**
Giercke, Otto **4**
Gilbert, James **203**
Gilfillan, S. Colum **148**
Gilmore, Grant **170** ; **173**
Gilson, Étienne **14**
Gluckman, Max **175**
Gordon, David **97** ; **137** ; **237** ; **254** ; **285**
Gordon, Thomas **175**
Grampp, William D. **75** ; **240**
Grant, George P. **16**
Gray, John N. **259**
Green, M. **127**
Green, Mark J. **127**
Grotius, Hugo **3** ; **4** ; **21**
Grupp, Stanley E. **107** ; **109** ; **111** ; **112**
Hagel, John **102**
Hagel, John III **VIII**
Hamowy, Ronald **259** ; **261** ; **262** ; **265** ; **266** ; **286**
Hare, R.M. **52**
Harré, R. **10**
Hart, H.L.A. **108**
Hartwell, Ronald M. **255**
Hawkins, D.J.B. **109**
Hayek, Friedrich A. **IX** ; **40** ; **211** ; **255** ; **257** ; **258** ; **259** ; **261** ; **262** ; **263** ; **264** ; **265** ; **266** ; **275** ; **284** ; **286** ; **313**
Hazlitt, Henry **21**
Henry, Robert L. **175**
Herbert, Auberon **97**
Hess, Karl **203**
Hesselberg, Kenneth A. **14** ; **15**
Himmelfarb, Gertrude **21** ; **22** ; **241** ; **298**
Hobbes, Thomas **26** ; **169** ; **170**
Holmes, Oliver Wendell **137** ; **171**
Holmes, R.L. **280**
Holton, James **32**
Hoopes, Townsend **203**

Howlett, Frederick W. **128** ; **129**
Huber, Ernst **203**
Hume, David **14** ; **15** ; **201**
Huntingdon, Samuel P. **22**
Hurlbut, Elisha P. **27** ; **28**
Hutschnecker, Arnold **278**
Hutt, William H. **255**
Ingalls, Joshua K. **79**
Irmen, J. Douglas **127**
Jacobson, D.L. **175**
Jefferson, Thomas **108** ; **299**
Jencks, Edward **175**
Joseph, H.W.B. **10**
Jouvenel, Bertrand de **138** ; **139** ; **140** ; **203**
Kant, Emmanuel **38** ; **175**
Katz, Sanford **124** ; **129**
Kelsen, Hans **2**
Kenealy, William J., s.j. **12**
Klapmuts, Nora **127**
Knowlton, Clark S. **84**
La Boétie, Etienne de **201** ; **208**
LeFevre, Robert **93**
Leoni, Bruno **211** ; **266** ; **275**
Lerman, Paul **126** ; **127**
Levasseur, Emile **79**
Levidow, Beatrice **126**
Levine, Richard S. **125**
Levy, J.H. **97**
Lewis, C.S. **111** ; **112**
Lieber, Francis **27**
Liefer, James A. **84**
Lipscomb, A. **108**
List, Lawrence **123**
Locke, John **25** ; **26** ; **59** ; **116** ; **117** ; **189** ; **272** ; **284**
Lougee, Robert W. **21**
Lucas, J.R. **40**
Lukács, John **203**
Lynd, Staughton **90**
Machan, Tibor R. **28** ; **184** ; **190**
MacIntyre, A.C. **15**
Mack, Eric **183** ; **184**

Madden, E.H. **10**
Maine, Sir Henry **63**
Mann, John C. **164**
Martin, James J. **79**
Mason, George **271** ; **272**
Mavrodes, George **55**
Mayne, John D. **175**
McAvoy, Thomas T. **4**
McCloskey, H.J. **107**
McCloskey, Kenneth D. **124**
McNamara, Ellen M. **126**
McPherson, James M. **90**
Mencken, H.L. **108** ; **137** ; **221**
Mill, John Stuart **255**
Miller, Margaret **221**
Mises, Ludwig von **VII** ; **64** ; **201** ; **215** ; **241** ; **242** ; **243** ; **244** ; **245** ; **246** ; **247** ; **249** ; **250** ; **312**
Mises, Ludwig von. **242**
Moore, G.E. **11**
Morgenbesser, Sidney **204**
Morris, Herbert **108** ; **185**
Murphy, Patrick T. **124** ; **126**
Musmanno, Michael **126**
Myles, Ralph **197**
Needham, Joseph **202** ; **203**
Neustadt, Richard **203**
Nisbet, Robert A. **81**
Nixon, Richard **203**
Nock, Albert Jay **204** ; **205** ; **223** ; **234**
Noel, F. Regis **172**
Nozick **273**
Nozick, Robert **VII** ; **106** ; **150** ; **168** ; **263** ; **270** ; **271** ; **272** ; **273** ; **274** ; **275** ; **276** ; **277** ; **278** ; **280** ; **281** ; **282** ; **283** ; **284** ; **285** ; **286** ; **287** ; **288** ; **289** ; **290** ; **292** ; **293**
Nozick, Robert **279** ; **288** ; **291**
Occam, Guillaume d' **15**
Oppenheimer, Franz **60** ; **198**
Oubre, Claude F. **90**
Overton, Richard **272**
Paine, Thomas **270** ; **271**
Parent, William A. **253** ; **254**

Pareto, Vilfredo **238** ; **239** ; **241**
Parfit, Derek **245**
Parrish, Michael **86**
Parthemos, George S. **22**
Patterson, Edwin W. **2** ; **20**
Paul, Jeffrey **270** ; **290**
Pearson, Benjamin **240**
Pease, W. et J. **28**
Pease, William H. et Jane H. **301**
Peden, Joseph R. **212**
Petro, Sylvester **272**
Philbrook, Clarence **301**
Phillips, R.P. **39**
Piotrowicz, T. **221**
Plantinga, Alvin **10**
Platon **4** ; **21** ; **25**
Platt, Anthony M. **129** ; **130**
Pollock, Frederick **169** ; **175**
Pomeroy, John Norton Jr. **164**
Pound, Roscoe **126** ; **171**
Pufendorf **4**
Rappard, Dean **248**
Rappard, William E. **242**
Raskin, Marcus **203**
Rawls, John **64**
Read, Leonard E. **300**
Reeves, Thomas **203**
Resek, C. **233**
Ricardo, David **256**
Rickenbacker, William F. **125**
Riemersma, Jelle C. **88**
Robertson, John A. **120** ; **183**
Rockfeller, David **215**
Rodham, Hillary **125**
Rose, Willie Lee **90**
Rothbard, Murray N. **IV** ; **V** ; **10** ; **21** ; **22** ; **25** ; **38** ; **39** ; **40** ; **48** ; **52** ; **79** ; **89** ; **102** ; **107** ; **136** ; **137** ; **138** ; **140** ; **148** ; **158** ; **192** ; **202** ; **203** ; **211** ; **212** ; **215** ; **220** ; **234** ; **238** ; **240** ; **246** ; **256** ; **261** ; **270** ; **299** ; **301** ; **312**
Rousseau, Jean-Jacques **162** ; **175**
Rubin, Saul **126**
Rutland, Robert A. **272**

Sadowsky, James A. **28**
Salazar Bondy, Sebastian **86**
Salmond, John W. **169**
Samuels, Warren J. **241**
Sanders, John T. **270**
Schafer, Stephen **104** ; **105** ; **108**
Schafer, William B. **105**
Schmoller, Gustav **88**
Schoeck, H. **249**
Schultz, Lawrence **129**
Schumpeter, Joseph **194**
Schweitzer, Albert **188**
Seldon, Arthur **265**
Sennholz, M. **242**
Sheridan, William H. **126**
Sidman, Lawrence R. **127**
Simpson, A.W.B. **166** ; **167** ; **168**
Singer, Marcus **52**
Singer, Peter **136**
Sirc, L. **221**
Smith, Adam **299**
Smith, H. **221**
Sombart, Werner **88**
Spencer, Herbert **V** ; **4** ; **26** ; **236** ; **255**
Spooner, Lysander **26** ; **196** ; **197** ; **198** ; **199** ; **222**
Steiner, Hillel **273**
Strauss, Léo **5** ; **6** ; **10** ; **25**
Suarez, Francisco **3**
Sullivan, Michael F. **124** ; **125**
Tallack, William **104** ; **105**
Thomson, Judith Jarvis **118**
Thornton **129**
Thorson, Thomas Landon **32**
Tijerina, Reies Lopez **84**
Tocqueville, Alexis de. **255**
Tolstoï, Léon **102** ; **103**
Toohey, John J. **6**
Trenchard, John **175**
Truman, Harry **227**
Tucker, Benjamin R. **119**
Vattel **4**

Veach, Henry B. **10** ; **12** ; **14** ; **236**
Veale, F.J.P. **232**
Wasserstein, B. **127**
Watkins, J.W.N. **265**
Weber, Max **14**
White, Lawrence H. **172**
Wiggins, J.W. **249**
Wild, John **4** ; **12** ; **13** ; **14** ; **22** ; **236** ; **299**
Williams, Elisha **III**
Williston, Samuel **175**
Wines, Frederik **130**
Wittfogel, Karl **202**
Wittgenstein, Ludwig **190**
Wolk, Lawrence J. **127**
Wolowski, Léon **79**
Woodside **125**
Woolsey, Theodore **27**
Wright, Benjamin F. Jr. **27** ; **28**
ZajdliÊ, W. **31**

[P.L., Rothbard Ethique v2a — 9/j/a à 07:37 AM]

---

* Relatif à la "praxéologie". La praxéologie est la science de l'action humaine, la science qui analyse les conséquences logiques, sur les êtres et sur les choses, du fait que les personnes humaines agissent intentionnellement. Pour l'école autrichienne d'économie, dont Rothbard est un représentant éminent, la théorie économique est la branche de la praxéologie qui traite de la production et des effets de la violence sur celle-ci Une autre branche de la praxéologie est l'art de la guerre ou stratégie. N.D.T.

*** "Libertarien" est un néologisme tiré de l'anglais *libertarian,* qui désigne les partisans du régime de liberté naturelle exposé, entre autres par Rothbard Le substantif de "libertarien" est *libertarianism,* que l'on a traduit ici par "libertarisme".(on dit aussi "libertarianisme") Le mot "libéralisme" a été accommodé à trop de sauces pour être utilisé dans une discussion aussi précise et les *libertaires* sont trop majoritairement opposés à la propriété privée pour qu'on emploie ce terme [N.D.T.].

**** En français dans le texte. [N.D.T.].

[1] Il s'agissait de Hannah Arendt. Pour une critique du Droit naturel bien représentative du positivisme juridique, voir Hans Kelsen, *General Theory of Law and State,* New York, Russell and Russell, 1961, p. 8 et suiv.

[2] Et pourtant, le Dictionnaire juridique de Black définit le Droit naturel de manière purement rationaliste et non-théologique : "*Jus Naturale,* le Droit naturel, ou loi de nature ; le Droit, ou principes juridiques, qui sont censés pouvoir être découverts à la lumière de la nature ou du raisonnement abstrait, ou être également enseignés par la Nature à toutes les nations et à tous les hommes, ou Droit censé gouverner les hommes dans l'état de nature, c'est-à-dire préalablement à l'existence d'Etats organisés ou à la promulgation de lois officielles". (Cf. Black, *Law Dictionary,* troisième édition, p.

1044.) Le Professeur Patterson donne une définition très forte et concise du Droit naturel : “Principes de la conduite humaine qui peuvent être découverts à partir des tendances fondamentales de la nature humaine, et qui sont absolus, immuables, et universellement valides en tous temps et en tous lieux. C’est la conception fondamentale de la loi naturelle des Scolastiques... et de la plupart des philosophes du Droit naturel.” Cf. Edwin W. Patterson, *Jurisprudence : Men and Ideas of the Law*, Brooklyn, The Foundation Press, 1953, p. 333.

[3] En général, les tenants actuels de l’éthique théologique rejettent catégoriquement le concept de loi naturelle. Voir l’examen de la casuistique par le théologien protestant néo-orthodoxe Karl Barth, in *Church Dogmatics* III, 4, Edimbourg, T. & T. Clark, 1961, p. 7 et suiv.

[4] Pour une discussion du rôle de la raison dans la philosophie thomiste, voir Étienne Gilson, *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin,* Paris, Vrin, 6° éd. 1965. Germain Grisez a réalisé une importante analyse de la théorie thomiste du droit naturel dans “The First Principle of Practical Reason”, in *Aquinas : A Collection of Critical Essays,* New York, textes rassemblés par Anthony Kenny, Anchor Books, 1969, p. 340-382. Pour une histoire de la loi naturelle au Moyen Age, voir Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* six volumes, Louvain, 1942-1960.

[5] De Francisco Suarez, *De legibus ac Deo legislatore* (1619), lib. II, cap. vi. Suarez notait aussi qu’un grand nombre de scolastiques “semblent par conséquent admettre logiquement que la loi naturelle de vient pas de Dieu en tant que législateur, puisqu’elle n’est pas fonction de Sa volonté...” cité par A. P. d’Entrèves, *Natural Law,* Londres : Hutchinson University Library, 1951, p. 71.

[6] Davitt, Thomas E. Brown, Brendan F. : “St Thomas Aquinas and the Natural Law” in Arthur L. Harding, ed. *Origins of the Natural Law Tradition* (Dallas, Tex. : Southern Methodist University Press, 1954) p. 39. Cf. aussi Brendan F. Brown, ed. *The Natural Law Reader* (New York : Oceana Pubs..,1960), pp. 101-104.

[7] Cité par D’Entrèves, *op. cit.,* pp. 52-53. Cf. aussi Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800,* Boston : Beacon Press, 1957, pp. 98-99.

[8] d’Entrèves, *op. cit.,* pp. 51-52. Voir aussi A. H. Chroust, “Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradtion”, *The New Scholasticism* (1943) et Fredrick C. Copleston, S.J., *A History of Philosophy,* Westminster, Md. : Newman Press, 1959, III, pp. 330 et suiv.

Sur l’influence méconnue de Suarez sur les philosophes modernes, cf. José Ferrato Mora, “Suarez and Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Octobre 1953, pp. 528-547.

[9] Cf. Gierke, *op. cit.* p. 289. Voir aussi Herbert Spencer, *An Autobiography* New York : D. Appleton & Co., 1904) I, 415.

[10] Ainsi, cf. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1957, p. 8.

[11] Dans un important article, le philosophe réaliste John Wild affirmait : “L’éthique réaliste (fondée sur la loi naturelle) est souvent écartée aujourd’hui comme théologique et autoritaire dans son essence. Il s’agit là cependant d’un malentendu. Ses représentants les plus éminents, de Platon et Aristote à Grotius, ne l’ont défendue qu’à partir de la seule expérience sensible et sans appel aucun à l’Autorité surnaturelle.” John Wild, “Natural Law and Modern Ethical Theory,” *Ethics* (octobre 1952), p. 2, et pp. 1-13. Voir aussi le refus de reconnaître l’existence d’une quelconque “philosophie chrétienne”, pas plus qu’il n’y a de “chapeaux” ni de “souliers chrétiens”, par le philosophe social catholique Orestes Brownson. Thomas T. MacAvoy, C.S.C., “Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860” *Review of Politics,* janvier 1962, p. 29.

[12] Frederick C. Copelston, S.J., *Aquinas,* Londres, Penguin Books, 1955, p. 204.

[13] *Ibid.,* pp. 204-05.

[14] *Ibid.,* p. 212.

[15] Ainsi Copleston : “si les corps inanimés se conduisent d’une certaine façon, c’est précisément parce qu’ils sont ce qu’ils sont, et qu’ils ne peuvent se comporter autrement ; ils ne peuvent accomplir aucune action contraire à leur nature. Quant aux animaux, ils sont dirigés par l’instinct. *In fine*, toutes les créatures inférieures à l’homme participent inconsciemment de la loi éternelle, qui se reflète dans leurs tendances naturelles, et ils ne possèdent pas la liberté

nécessaire pour agir d'une manière incompatible avec cette loi. Il est par conséquent essentiel qu'il (l'homme) connaisse la loi éternelle pour autant qu'elle le concerne. Comment peut-il donc en prendre connaissance ? Il ne peut pas lire, pour ainsi dire, dans l'esprit de Dieu... Cependant, il est capable de discerner les tendances et besoins fondamentaux de sa nature, et en y réfléchissant il peut parvenir à une connaissance de la loi morale naturelle... tout homme est doté des lumières de la Raison, lesquelles lui permettent de réfléchir... et d'instituer pour lui-même la loi naturelle, qui est faite de la totalité des préceptes universels ou prescriptions de la droite raison quant au Bien que l'on doit poursuivre et au Mal que l'on doit éviter..." *Ibid.,* pp. 213-14.

[16] Léo Strauss, "Relativism", in *Relativism and the Study of Man,* sous la direction de Helmut. Schoeck et James.W. Wiggins, Princeton, Van Nostrand, 1961, pp. 144-145.

On trouve chez Walter Berns la critique destructrice d'une tentative faite en "science politique" par un relativiste pour mettre en avant une défense de la liberté et du développement de la personne exempte de jugements de valeur : "The Behavioral Sciences and the Study of Political Things : The Case of Christian Bay's *The Structure of Freedom", American Political Science Review,* sept. 1961, pp. 550-59.

[17] Le P. Toohey ajoute que "la philosophie scolastique est celle qui enseigne la certitude de la connaissance humaine, acquise au moyen de l'expérience des sens, du témoignage, de la réflexion et du raisonnement..." John J. Toohey, S.J., *Notes on Epistemology*, Washington, D.C. : Georgetown University, 1952, pp. 111-12.

[18] "Il faut avoir recours à une notion plus ancienne que celle qui est maintenant à la mode chez les scientifiques et les philosophes des sciences contemporains... il est évident que dans ce monde quotidien de notre existence ordinaire où, quel que soit notre raffinement, nous pouvons difficilement cesser de vivre, d'agir et d'être, nous faisons en fait sans cesse appel à une conception de la 'nature' et de la 'loi naturelle' qui est plus ancienne et même terriblement banale. Est-ce que nous ne reconnaissons pas qu'une rose est différente d'une aubergine, un homme d'une souris, et l'hydrogène du manganèse ? Reconnaître de telles différences entre les choses implique forcément de reconnaître qu'elles se comportent différemment : on n'attend pas d'un homme exactement le même comportement que d'une souris, et vice-versa. Bien plus, si nous nous attendons à ce que différents types d'entités fassent des choses différentes, agissent ou réagissent différemment, c'est tout simplement parce qu'il s'agit de types d'entités différentes. Elles sont de 'nature' différente, pourrait-on dire, en utilisant la terminologie ancienne." Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals : A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1971), p. 7.

Et "Socrate se distingua de ses prédécesseurs en identifiant la science de... tout ce qui est avec la compréhension de ce qu'est chacun des êtres. 'Etre', en effet, signifie 'être quelque chose' et par conséquent 'être différent de choses qui sont quelque chose d'autre' : 'être' signifie par conséquent 'être à part.' "Léo Strauss, *Natural Rights and History,* Chicago, University of Chicago Press, 1953 p. 122 ; *Droit naturel et histoire,* Paris, Flammarion, 2° éd.1986 p. 117.

[19] Pour une défense du concept de "nature", cf. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity,* Oxford : Clarendon Press, 1974, pp. 71-81.

[20] Cf. H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic,* 2° éd. rév,. Oxford : Clarendon Press, 1916, pp. 407-09.

Pour une défense musclée de l'idée que la causalité affirme une relation nécessaire entre les entités, cf. R. Harré et E.H. Madden, *Causal Powers : A Theory of Natural Necessity* (Totowa, N.J. : Rowman & Littlefield, 1975).

[21] Cf. Murray Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences,* San Francisco, Cato Institute, 1979. p. 5. "*L'individualisme et la philosophie des sciences sociales"* traduction française à paraître aux Editions des Belles-Lettres, Paris, 1991.

[22] Il y a un autre argument : l'existence même d'une différence d'opinions semble impliquer qu'il y ait quelque chose d'objectif à propos de quoi le désaccord peut exister ; sinon, en effet, il n'y aurait pas de contradictions entre ces diverses "opinions" et aucune raison de de ce soucier de ces disputes. Pour un argument similaire utilisé pour réfuter le subjectivisme moral, cf. G.E. Moore, *Ethics,* (Oxford, 1963 [1912] pp. 63 et suiv.

[23] Le psychologue Leonard Carmichael écrit : "Nous n'abandonnons pas tout ce que nous savons de l'astronomie sous le simple prétexte que dans cette discipline il y a énormément de choses que nous ne connaissons pas et tellement de choses qu'on croyait assurées et qu'on ne tient plus aujourd'hui pour vraies. Le même argument ne pourrait-il pas être accepté pour la façon dont nous abordons les jugements de valeur, éthiques ou esthétiques ? Leonard Carmichael, "Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature", *in* Schoeck et Wiggins, eds.,*Relativism and the Study of Man,* p. 16.

[24] Joseph Cropsey, “A Reply to Rothman,” *American Political Science Review*, juin 1962, p. 355. Comme l’écrit Henry Veatch : “De plus, c’est en vertu de sa nature — C’est-à-dire du fait qu’elle est le genre de chose qu’elle est — qu’une chose agit et se comporte de la manière dont elle le fait. N’est-ce pas aussi en vertu de la nature d’une chose que nous pensons souvent être capables de juger qu’elle pourrait être quelque chose qu’elle n’est peut-être pas ? Par exemple, une plante peut être considérée comme ‘sous’-développée ou ‘entravée’ dans sa croissance. Un oiseau à l’aile blessée est évidemment incapable de voler aussi ‘bien’ que les autres entités de son espèce... De fait, on peut envisager la nature d’une chose non seulement comme ce en vertu de quoi elle agit ou se comporte de la manière dont elle le fait, mais aussi comme une sorte de norme en termes de laquelle nous jugeons si son action ou son comportement correspond à tout ce qu’elle aurait pu ou dû être.” Veatch, *For an Ontology of Morals,* pp. 7-8.

[25] Pour une approche semblable de la manière de définir ce qui est bon, cf. Peter Geach, “Good and Evil,” *in* Philippa R. Foot, ed., *Theories of Ethics,* Londres : Oxford Universìty Press, pp. 74-82.

[26] Comparez avec Wild :”L’éthique réaliste est fondée sur la distinction fondamentale entre ce dont l’homme a besoin d’une part et le désir ou plaisir individuel quand il n’est pas passé au crible de la raison d’autre part ; c’est une distinction qu’on ne trouve pas dans l’utilitarisme. Les concepts fondamentaux de ce qu’on appelle les théories ‘naturalistes’ sont psychologiques, alors que ceux du réalisme sont existentiels et ontologiques.” Wild, “Natural Law,” p. 2.

[27] William J. Kenealy, S.J., “The Majesty of the Law,” *Loyola Law Review,* Nouvelle-Orléans, 1949-50, pp. 112-113 ; réédité *in* Brown, *Natural Law Reader,* p. 123.

[28] Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* Book I : cité par Brown, *Natural Law Reader*, p. 106.

[29] Carmichael, “Absolutes” *in* Schoeck et Wiggins, eds. *Relativism,* p. 9

[30] Wild, “Natural Law”, pp. 4-5. Wild poursuit : L’existence est... non une propriété mais une activité organisée. De telles activités sont des faits d’une certaine nature. On peut les observer et les décrire par des jugements qui sont vrais ou faux : l’homme a besoin de produits matériels pour vivre ; les projets industriels doivent être rationnellement menés ; l’enfant a des facultés d’apprentissage qui appellent une éducation. Les jugements de valeur sont fondés sur le fait, directement vérifiable, d’une tendance ou d’un besoin. L’aspiration ou sa réalisation n’est pas seulement de *notre* fait, mais celui d’une tendance qui existe pour qu’elle soit satisfaite. A partir d’une description et d’une analyse correcte d’une tendance ainsi donnée, nous pouvons déduire la valeur qui se fonde sur elle. C’est pour cela que nous ne disons pas que les principes moraux sont de pures propositions de fait, mais plutôt qu’ils sont ‘établis’ sur des faits.

De Wild encore : “L’éthique de la loi naturelle... reconnait des lois morales prescriptives mais affirme qu’elles sont *fondées* sur des faits de tendance qui peuvent être décrits... ce qui est bon... doit... être conçu de façon dynamique comme un mode existentiel, la réalisation d’une tendance naturelle. Dans cette conception, le monde non seulement est fait de structures déterminées, mais certaines d’entre elles sont en outre engagées dans un acte d’exister, l’information spécifique qu’elles portent les conduisant vers d’autres actes appropriés à leur existence. Aucune entité, porteuse d’une information spécifique, ne peut recevoir l’existence sans tendances qui la déterminent activement. Quand une telle tendance est satisfaite conformément à la loi naturelle, on dit que l’entité est dans un état stable, sain ou bon.-ce sont là des jugements de valeur. Quand elle est faussée ou contrariée, on dit que l’entité est dans un état instable, malsain ou mauvais. -ce qui exprime un autre jugement de valeur, cette fois-ci négatif.Le fait d’être “bon ou “mauvais” dans leur sens ontologique ne sont pas les phases d’une structure abstraite mais des modes d’existence, la manière dont les tendances relatives à l’existence déterminées par de telles structures sont ou bien satisfaites ou au contraire seulement entretenues sur un mode incomplet et faussé. *Ibid,* pp. 2-4.

[31] *Ibid,* p. 12. Pour plus de précisions sur la défense de l’éthique de la loi naturelle, cf. John Wild, *Plato’s Modern Enemies and the Theory of Natural Law,* Chicago : University of Chicago Press, 1953 ; Henry Veatch, *Rational Man : A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics,* Bloomington, Ind. : University of Indiana Press ; et Veatch : *For an Ontology of Morals : A Critique of Contemporary Ethical Theory,* Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1971.

[32] En réalité Hume n’a pas réussi à prouver que les valeurs ne peuvent pas être déduites des faits. On affirme souvent qu’on ne doit rien pouvoir trouver dans les conclusions d’une démonstration qui ne soit impliqué par l’une des prémisses ; et que, par conséquent, une injonction ne peut être déduite de prémisses purement descriptives. Mais une conclusion résulte de la *conjonction* de deux prémisses, et il n’est pas nécessaire que le caractère normatif de la conclusion ait été présent dans l’une ou l’autre des prémisses aussi longtemps qu’elle a été déduite selon les règles. Prétendre qu’on ne peut le déduire de cette façon préjuge tout simplement de la réponse à la question. Cf. Philippa R. Foot, *Virtues and Vices,* Berkeley : University of California Press, 1978, pp. 99-105.

[33] A. Kenneth Hesselberg, “Hume, Natural Law and Justice,” *Duquesne Review,* printemps 1961, pp. 46-47.

[34] *Ibid.*

[35] David Hume, *Traité de la nature humaine* (Paris, Aubier, 1946) cité par Hesselberg, “Hume, Natural Law, and Justice,” p. 61. Hesselberg ajoute la remarque pertinente que la distinction tranchée entre les faits et les normes dans les premiers chapitres du *Traité* de Hume vient de ce qu’il limitait la définition de la “raison” à la recherche d’objets apportant plaisir ou douleur, soit la détermination des moyens pour les obtenir. Cependant, dans les derniers chapitres sur la justice, la nature même du concept contraignit Hume “à accorder un troisième rôle à la raison, à savoir son pouvoir de juger les actions en termes de leur caractère approprié, en conformité ou non avec la nature sociale de l’homme, et ouvrait donc la voie à un retour au concept jusnaturaliste de la justice.” *Ibid.,* pp. 61-62.

[36] Pour un doute sur l’intention de Hume d’affirmer la dichotomie des faits et des valeurs, cf. A.C. MacIntyre, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’ “, *in* W.D. Hudson, ed. *The Is-Ought Question,* Londres, Macmillan, 1969, pp. 35-50.

[37] George P. Grant, “Plato and Popper”, *Revue canadienne d'économique et de sciences politiques,* mai 1954, p. 191-192.

[38] Patterson, Edwin W. *Jurisprudence*, p. 333.

[39] Hazlitt a très curieusement réagi à mon propre exposé schématique des normes de Droit essentielles à toute économie de marché libre (Dans *Man, Economy and State : A Treatise on Economic Principles,* 2° éd.Los Angeles, Nash, 1970). Tout en critiquant l’adhésion aveugle de certains auteurs à la *Common Law*, Hazlitt n’a pu réagir à mon approche que par l’incompréhension ; la taxant de “logique doctrinaire abstraite” et d’”extrême a-priorisme”, il me reprocha avoir tenté de tirer de ma manche “une philosophie du Droit instantanée pour remplacer les principes de Droit commun élaborés par des générations d’expérience humaine.“ Il est curieux que Hazlitt considère la *Common Law* comme inférieure à la volonté arbitraire de la majorité et cependant comme *supérieure* à la raison humaine! Henry Hazlitt, “The Economics of Freedom”, *National Review*, 25 septembre 1962, p. 232.,

[40] John Edward Emerich Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power,* Glencoe (Illinois), The Free Press, 1948, p. 45. Cf. aussi Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton : A Study in Conscience and Politics,* Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 135.

[41] Acton, *Essays,* p. 74. Himmelfarb a très justement remarqué que “pour Acton, la politique était une science, celle de l’application des principes de la morale” (cf. Gertrude Himmelfarb, Introduction, op. cit., p. xxxvii).

[42] Himmelfarb, *Lord Acton*, p. 204. Comparez avec l’exclamation d’incompréhension et d’horreur de Adam Müller, conservateur allemand du dix-neuvième siècle : “Un Droit naturel qui serait différent du droit positif!” Cf. Robert W. Lougee, “German Romanticism and Political Thought”, *Review of Politics*, octobre 1959, p. 637.

[43] Himmelfarb, *Lord Acton*, p. 205.

[44] Wild, *Plato’s Modern Enemies*, p. 176. Notez l’affirmation comparable du Conservateur Otto Gierke, qui était pour cette raison hostile au Droit naturel :”A la différence de la théorie positive du droit, qui continuait à présenter des tendances conservatrices, la théorie de l’Etat fondée sur le Droit naturel était absolutiste jusqu’aux tréfonds de son être... elle visait... non à l’explication scientifique du passé mais à... l’exposition et la justification d’un nouvel ordre à venir qui devait être porté à l’existence.” Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Boston : Beacon Press, 1957, pp. 35-36.

[45] George S. Parthemos “Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, novembre 1962, pp. 101-02.

[46] Le politologue conservateur Samuel Huntingdon reconnaît la rareté de cet événement :

“On ne peut se servir d’aucune théorie existante pour défendre les institutions en place d’une façon satisfaisante, même lorsque ces institutions reflètent les valeurs de cette idéologie. La nature parfaite de l’idéal philosophique et celle des institutions, imparfaite et sujette aux mutations, créent un fossé entre les deux. L’idéal devient une norme dont on se sert pour critiquer les institutions, pour le plus grand embarras de ceux qui croient en l’idéal et voudraient encore défendre les institutions.” Huntington ajoute ensuite la note suivante : “Toute théorie de la loi naturelle comme

ensemble de principes moraux transcendants et universels est par essence opposée au conservatisme. L'opposition à la loi naturelle [est]... une caractéristique distinctive du conservatisme."

Samuel P. Huntington, "Conservatism as an Ideology," *American Political Science Review*, juin 1957, pp. 458-59. Voir aussi Murray N. Rothbard, "Huntington on Conservatism : A Comment," *ibid.,* septembre 1957, pp. 784-87.

[47] Pour une critique d'une confusion typique analogue chez un thomiste moderne, cf.Murray N. Rothbard, *Power and Market*., 2nd éd. Kansas City, Sheed Andrews & McMeel, 1977, pp. 237-38.

[48] La défense par Léo Strauss du Droit naturel classique et son attaque contre la théorie individualiste des Droits naturels peut être trouvée dans son *Natural Law and History,* University of Chicago Press, 1953 ; *Droit naturel et histoire,* Paris, Flammarion, 2° éd. 1986.

* Les *Levellers* ou *niveleurs* étaient une faction politique du temps de la Révolution anglaise au XVII° siècle. Ils voulaient abolir la noblesse et la monarchie. Ils réclamaient l'"égale répartition" du pouvoir, puis des biens, entre les membres de la "société chrétienne". Cromwell les réprima et en 1648, fit exécuter la plupart de leurs dirigeants [N.d.T.].

[49] John Locke, *Traité du gouvernement civil,* traduit de l'anglais par David Mazel, Paris, Flammarion, 1984, pp. 195-196.

[50] Aujourd'hui les universitaires, des marxistes jusqu'aux straussiens, considèrent que c'est plutôt Thomas Hobbes que John Locke qui est le fondateur de la théorie du Droit naturel individualiste. Pour une réfutation de cette opinion et une justification de l'idée plus ancienne que Hobbes était un étatiste totalitaire, cf. Williamson M. Evers, "Hobbes and Liberalism," *The Libertarian Forum,* mai 1975, pp. 4-6.

Cf. aussi Evers, "Social Contract : A Critique," *The Journal of Libertarian Studies*, 1, été 1977, pp. 187-88.

Sur la thèse de l'absolutisme de Hobbes vue par un théoricien politique allemand favorable à Hobbes, cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes,* Hamburg, 1938. Schmitt fut durant quelque temps un théoricien pro-nazi.

[51] Francis Lieber, *Manual of Political Ethics,* 1938 ; Theodore Woolsey, *Political Science*, 1877 ; cité dans Benjamin F. Wright, *American Interpretations of Natural Law,* Cambridge : Harvard University Press, 1931, pp. 261 et suiv., 255 et suiv. 276 et suiv., William Ellery Channing, *Works,* Boston : American Unitarian Association, 1895, p. 693.

[52] Elisha P.Hurlbut, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees,* 1845, cité par Wright, *American Interpretations,* pp. 257 et suiv.

[53] Cf. Bernard Bailyn : *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

[54] Chez W. et J. Pease, eds., *The Antislavery Argument,* Indianapolis : Bobbs-Merrill Co., 1965, p. 68.

[55] James A.Sadowski, S.J., "Private Property and Collective Ownership," in Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative,* Chicago : Nelson-Hall Co., 1974, pp. 120-21.

[56] Elisha P. Hurlbut, in Wright, *American Interpretations,* pp. 257 et suiv.

[57] Cf. W. ZajdliÊ, "The Limitations of Social Sciences", *Kyklos*, vol. 9, no 1 (1956), p. 68-71.

* La *Wertfreiheit,* terme allemand popularisé par Max Weber, désigne le refus de porter des jugements de valeur. Cette attitude est jugée "scientifique" par ceux qui adhèrent à la pétition de principe philosophique que la définition de ce qui est bon ou mauvais est indépendante de l'expérience (généralement à partir de l'idée que toutes les définitions sont dans le même cas). Il est évident que pour Rothbard, qui est à la différence de von Mises partisan de la tradition réaliste aristotélicienne et thomiste, la philosophie politique est induite par le raisonnement à partir de l'expérience. Elle a donc

exactement.le même statut scientifique que la théorie économique. Il est à noter qu'on peut admettre cette dernière proposition quelle que soit l'idée qu'on se fait des rapports entre la logique et l'expérience, car le seul critère de la cohérence logique est suffisant pour fonder la philosophie politique libertarienne : ainsi le philosophe Hans-Hermann Hoppe partage-t-il le parti-pris épistémologique néo-kantien de von Mises, mais cela ne l'empêche pas de développer un libertarisme *a priori*. en même temps que la praxéologie (et de montrer à cette occasion pourquoi l'empirisme et le pragmatisme détruisent tout critère du vrai et du faux dans ces deux disciplines) Cf :. Hans-Hermann Hoppe : *The Theory of Socialism and Capitalism,* Boston :Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 95-144. [N.D.T.]

[58] Ainsi, comme le fait remarquer Thorson, la philosophie politique est une branche de la philosophie morale et s'oppose en cela à la "science politique" aussi bien qu'à la philosophie analytique positiviste. Cf. Thomas Landon Thorson, "Political Values and Analytic Philosophy", *Journal of Politics*, novembre 1961, p. 712.

[59] Peut-être peut-on accorder au professeur Holton que "le déclin de la philosophie politique n'est qu'un aspect d'un déclin plus général", observable non seulement dans la philosophie même mais aussi "dans le statut de la rationalité et des idées en tant que telles". Holton continue en soutenant que les deux défis majeurs à la vraie philosophie politique durant les dernières décennies sont venues de l'historicisme, selon lequel toutes les idée et les vérités sont fonction de conditions historiques particulières, et du scientisme, qui consiste à imiter les sciences physiques. Cf.James Holton, "Is Political Philosophy Dead ?," *Western Political Quarterly,* septembre 1961, p. 75 et suiv.

[60] Dans *Man, Economy and State,* 2°éd. Los Angeles, Nash Publishing Co., 1970, chapitres 1 et 2.

[61] Des constructions intellectuelles des 17° et 18° siècles telles que l'"état de nature" ou le "contrat social" furent des essais pour fonder une telle analyse logique, avec des succès divers. Ces tentatives étaient bien plus importantes qu'aucune des affirmations *historiques* qui pourraient avoir été faites au cours du développement de ces concepts.

[62] La "terre" en économie, y compris toutes les ressources d'origine naturelle, ne signifie pas forcément la "terre" au sens courant, puisqu'elle peut inclure des parties de la mer comme des zones de pêche mais exclut les amendements faits au sol.

[63] Cf. Rothbard, *Individualism,* pp. 5-10.

[64] Tout d'abord, une personne ne peut pas sans incohérence croire à la fois qu'elle est en train de prononcer des jugements et qu'elle est déterminée à le faire.par une cause extérieure. Car si cela était vrai, quel serait le statut scientifique du jugement selon lequel il est déterminé ? Cet argument a été utilisé par Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1786 (*Fondements pour une métaphysique des moeurs,* Paris, Hatier, 1966) 2° section.

[65] Sur le fait que la valeur de la vie ne dépend pas de ce qu'elle est ou non perçue comme une vie de bonheur, cf. Philippa Foot, *Virtues and Vices,* p. 41.

[66] A une autre occasion, j'ai écrit : "si un homme ne peut pas affirmer une proposition sans employer sa négation, il n'est pas seulement pris dans une contradiction inextricable : *il concède à son contraire le statut d'un axiome*." Rothbard, *Individualism,* p. 8. Cf. aussi R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy,* Westminster, Maryland : The Newman Bookshop, 1934-35, II, 36-37.

[67] Cf. Rothbard, *Individualism,* p. 8 et et F.A. Hayek, *La route de la servitude* Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 25-26.

[68] Pour une excellente discussion du libre-arbitre, cf. J.R. Lucas, *The Freedom of theWill,* Oxford, Clarendon Press, 1970.

[69] Plus tard, quand d'autres gens arriveraient sur le continent, eux aussi possèderaient *naturellement* les terres qu'ils auraient transformées par leur travail ; le premier homme arrivé ne pourrait se les approprier que par l'emploi de la force agressive contre leur propriété naturelle, ou bien par don ou échange volontaire.

[70] Pour une analyse économique de ce phénomène, voir notre *Man, Economy and State,* chapitre 2.

* Expression désignant, en théorie économique autrichienne, les biens de production qui, dans le cours du processus de

production, sont encore relativement éloignés de l'étape finale des biens de consommation ; par exemple, des machines qui fabriquent des produits semi-finis à partir desquels on fabriquera des objets de consommation. N.D.T.

[71] Cette idée que les biens de capital sont réductibles aux facteurs originaux de production que sont la terre et le travail constitue une découverte fondamentale de l'école autrichienne d'économie. Voir notamment Eugen von Böhm-Bawerk, *Théorie positive du capital,* 3° éd. Paris, Marcel Giard, 1929.

[72] En termes de technique économique, les travailleurs, en choisissant de recevoir leur argent avant que la vente ne soit faite, reçoivent la "valeur actualisée de leur production marginale"- le revenu d'intérêt actualisant cette recette est ce que les travailleurs paient en échange du fait de recevoir l'argent *maintenant* et non *plus tard*. Les capitalistes, qui avancent l'argent *maintenant* et le récupéreront *après,* et qui épargnent ainsi aux travailleurs la nécessité de subir la *contrainte* de cette *attente,* reçoivent en échange un *revenu d'intérêt* ou *escompte* de "préférence temporelle" (aussi appelée par convention : "préférence pour le temps", N.d.T.). Ceux qui ont bien su prévoir l'avenir face à l'incertitude reçoivent en même temps un revenu sous forme de "profit pur d'entrepreneur". Les entrepreneurs les moins clairvoyants subissent des *pertes* pour avoir pris de mauvaises décisions face à l'incertitude. Cf. *Man, Economy and State, passim.*

[73] Nous verrons plus tard que cette définition de la liberté doit être précisée dans le sens d' "absence d'atteinte à la propriété *justement acquise* de quelqu'un", la"justice" impliquant, une fois de plus, un titre de propriété sur soi-même, sur la propriété acquise par transformation, et sur les fruits de l'échange volontaire des Droits sur celle-ci.

[74] Pour une critique de l'argument anti-libertarien de la "liberté de voler et de frapper", cf. Rothbard, *Power and Market*, p. 242.

[75] Sur l'exigence que les lois morales soient universellement contraignantes, cf. R.M. Hare, *The Language of Morals,* Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 162 ; Marcus Singer, *Generalization in Ethics,* New York, Knopf, 1961, pp. 13-33.

[76]. Le Professeur George Mavrodes, du Département de Philosophie de l'Université de Michigan, objecte qu'il existe une autre possibilité logique, à savoir que "personne ne possède personne, ni lui-même ni personne d'autre, ni aucune part dans qui que ce soit." Cependant, comme la possession désigne l'étendue du contrôle, cela signifierait que personne ne pourrait plus *rien* faire et la race humaine disparaîtrait rapidement.

[77] Une variante de ce "complexe de Colomb" affirme que l'inventeur d'une île ou d'un continent nouveau pourrait validement en réclamer la possession s'il en fait le tour à pied.(ou s'il loue les services de qui le fera à sa place), créant par là une frontière pour cette zone. Pour nous, cependant, le Droit de propriété ne s'étendrait que sur la *frontière* elle-même et non sur la terre qu'elle entoure, car seul le sol a été transformé par l'utilisation de l'homme.

[78] John Locke, *Traité du gouvernement civil* Paris, J. Vrin, 1967, pp. 90-92.

[79] "Il existe nécessairement pour l'homme, étant donné ses besoins matériels, deux manières fondamentalement opposées d'obtenir les moyens nécessaires pour satisfaire ses désirs. Ces moyens sont le travail et le vol, le travail que l'on fait et l'appropriation violente de celui des autres... je suggère... d'appeler son propre travail et le produit équivalent de l'échange de son travail contre celui des autres les 'moyens économiques' de satisfaire ses besoins, alors que l'appropriation unilatérale du travail des autres serait appelée 'moyens politiques'". Franz Oppenheimer, *The State,* New York : Free Life Editions, 1975, p. 12.

[80] Le terme anglais utilisé est celui de *crime*. En Anglais le terme de *crime* désigne toute infraction au Droit, même s'il existe en droit positif une distinction entre les atteintes aux *personnes*, qui sont appelées *torts* (leurs auteurs étant des *tortfeasors*) et les atteintes à l'"Etat" ou à la "communauté" qui seraient les *crimes* (et leurs auteurs des *criminals*). Rothbard utilise *crime* au sens libertarien "d'atteinte aux personnes" (*torts,* avec cette différence que pour Rothbard la restitution n'a aucune raison de se faire uniquement sous forme de monnaie comme c'est le cas pour l'ancienne *tort law* -cf. à ce sujet Sir Henry Maine, *Ancient Law,* New York : E.P. Dutton & Co., 1917), pp. 217 et suiv.) puisqu'il n'y a de Droits ou d'intérêts que des *personnes*, des *agents moraux* et que ni l'"Etat" ni "la société" n'en sont.

Le terme anglais de *crime* n'a pas d'équivalent en français, le mot "crime" en français désignant non pas toutes les violations du Droit mais seulement celles qui sont particulièrement graves, comme le meurtre ou l'attaque à main armée, en droit positif passibles de la Cour d'Assises. Aussi le mot *crime* sera-t-il traduit suivant les circonstances par

des termes généraux équivalents tels qu'*infraction, transgression, atteinte au Droit, injustice, violation du Droit, agression,* (puisque pour Rothbard toute violation du Droit est une agression contre un Droit de propriété possédé par une personne)*violence,* etc., ou des termes plus précis selon les circonstances tels que *délit, crime, contravention* voire *vol, escroquerie, hold-up, assassinat*, etc. De la même manière, le *criminal* sera un *agresseur*, un *violateur du Droit,* un *délinquant,* un *violent, un criminel,* un *contrevenant,* un *voleur*, *violeur*, cambrioleur, *assassin*, etc., et ce qui est *criminal* sera *criminel* mais aussi *délictueux, contraventionnel, contraire au Droit, injuste, illégitime, agressif, violent,* etc. [N.d.T. à partir d'une note de Rothbard.]

[81] Pour une critique de l'utilitarisme à ce sujet, voir John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge : Harvard University Press, 1971, pp. 26-27, secs 83-84 (*Théorie de la justice,* Paris, Seuil, 1987). L'utilitarisme fait l'objet d'une attaque plus générale chez Peter Geach, *The Virtues,* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977, pp. 91 et suiv., 103 et suiv. Geach met l'accent sur la nature contre-intuitive de la formule "le plus grand bonheur pour le plus grand nombre." Pour une défense utilitariste des titres de propriété existants, cf. Ludwig von Mises, *Socialism,* New Haven, Yale University Press, 1951, pp. 45-47 (*Le socialisme,* Paris, Librairie de Médicis, 1952).

[82] Pour une réflexion plus approfondie sur le rôle des hommes de l'Etat et des titres de propriété existants, cf. plus loin, pp. **201-214.**

[83] En ce sens, la seule réalisation effective de l'idéal marxien aurait partiellement eu lieu en Yougoslavie, où le régime communiste a remis la sphère de production socialisée sous le contrôle -la propriété *de facto*- des travailleurs de chaque entreprise.

[84] Je dois cet aperçu à M. Alan Milchman.

[85] Cf. pp. **159-198** pour un exposé plus complet du rôle des hommes de l'Etat.

[86] Elle peut aussi revenir à toute autre personne que Durand aurait désignée comme cessionnaire. Par exemple, Durand peut avoir vendu son droit sur la montre à quelqu'un d'autre, à qui le titre de propriété légitime reviendra si l'acheteur et ses héritiers sont découverts.

[87] Nous supposons ici que la peine que subissent les voleurs va au-delà de la simple restitution de la propriété volée : nous ne traiterons cependant pas tout de suite du montant de la punition ni de la théorie qui doit l'inspirer : par exemple les théories de la réparation, de la dissuasion ou de l'amendement.du fautif.

[88] On traitera du problème difficile des *enfants* aux pages 97-112.

[89] Cité dans William D. Grampp, *The Manchester School of Economics,* Stanford University Press, 1969, p. 59. Sur la compensation et l'esclavage, **cf.ci-dessous pp 204, 237.**

[90]Sur le fait qu'un libertarien doit être "abolitionniste", cf.ci-dessous pp. **254** et suiv.

[91] C'est la théorie de la propriété foncière issue de la mise en valeur proposée par Joshua K. Ingalls au dix-neuvième siècle. Sur Ingalls, cf. James J. Martin, *Men Against the State,* (DeKalb, Ill : Adrian Allen Associates, 1953, pp. 142-452.

[92] Comme Wolowski et Levasseur l'ont écrit avec éloquence : "La nature a été appropriée par [l'homme] pour son usage ; elle est devenue *sa* chose ; elle est *sa* propriété. Cette propriété est légitime ; elle constitue un Droit aussi sacré pour l'homme que l'est le libre exercice de ses facultés. Qui osera contester son titre de propriété, si clairement marqué par le sceau de sa personnalité ?" Léon Wolowski et Emile Levasseur, "Property", *Lalor's Cyclopedia of Political Science, etc.* (Chicago : M. B. Cary and Co, 1884, III, 392.

[93] Il y a, comme je l'ai montré ailleurs, d'excellentes raisons économiques pour que la terre demeure inutilisée ; en effet, que les niveaux de vie dépassent le seuil de subsistance implique que le travail disponible soit plus rare que la terre cultivable, et lorsque cette heureuse circonstance est présente, on observe qu'une grande partie des terres reste submarginale c'est-à-dire inutilisée. Pour un exemple fascinant de titres de propriété récurrents relatifs à un calendrier migratoire mis au point par de nombreuses tribus de Perse méridionale, cf. Frederik Barth, "The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia," *Nordisk Geografisk Tidsskrift,* Bind XVII, 1959-60, pp. 1-11.

[94] Evidemment, tout le monde a le *Droit* d'abandonner n'importe laquelle de ses propriétés s'il en a envie ; dans une

société libertarienne, personne n'est obligé de conserver quoi que ce soit s'il souhaite l'abandonner.

[95] Le terme de "féodalité" tel qu'on l'emploie ici, ne cherche pas à décrire une situation spécifique, foncière ou autre, au cours du moyen âge ; elle est employée ici pour désigner un seul type d'action : la saisie des terres par la conquête, l'affirmation et l'exercice permanents de prétentions à la propriété de ces terres et l'extorsion d'un loyer aux paysans qui continuent à les cultiver. Pour une défense de cette utilisation plus large du terme de "féodalité", cf. Robert Nisbet : *The Social Impact of the Revolution,* Washington, D.C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974, pp. 4-7.

[96] Le servage, comme l'esclavage, constituait une agression permanente commise par le seigneur contre la *personne* du serf, en même temps que contre sa propriété légitime.

[97] Pour une discussion des diverses définitions de la féodalité, cf. Marc Bloch, *La société féodale,* Paris, Albin Michel, 1983, chap. 1.

[98] De telles mesures incluaient la *mainmorte* (interdiction faite au propriétaire du sol de vendre sa terre) et la *primogéniture* (qui lui interdisait de léguer sa terre sinon intacte, et à un fils aîné).

[99] En plus, bien sûr, des titres *d'Etat,* qui seront traités plus loin.

[100] Comme je l'ai indiqué dans le chapitre 10 de *Man, Economy and State,* le "monopole" est correctement défini comme l'attribution d'un privilège d'exclusion sur une propriété au-delà de la règle libertarienne des Droits de propriété.

[101] Cette heureuse exception ne concerne pas les terres mexicaines volées à leurs propriétaires et redistribuées par les conquérants yankees, comme on a pu le constater grâce au mouvement récent d'Américains d'origine mexicaine, conduit par Reies Lopez Tijerina, pour que la terre volée par les conquérants américains retourne aux héritiers des victimes. Sur le vol des terres aux mexicains-américains, cf. Charles S. Knowlton, "Land-Grant Problems Among the State's Spanish Americans," *New Mexico Business,* juin 1967, pp. 1-13. Cf. aussi Clyde Eastman, Garrey Carruthers, et James A. Liefer, "Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico," *New Mexico Business,* Mars 1971, pp. 3-20. Sur le mouvement de Tijerina, cf. Richard Gardner, *¡Grito! Reies Tijerina and the New Mexico Land Grant War of 1967,* New York, Harper & Row, 1971.

* Vastes domaines agraires sous la domination d'un seul propriétaire. [Note de l'auteur.]

[102] Carlos Fuentes, "The Argument of Latin America : Words for the North Americans," *in Whither Latin America ?* New York, Monthly Review Press, 1963, pp. 10-12

[103] Michael Parrish : "Iran : the Portrait of an U.S. Ally," *The Minority of One,* Décembre 1962, p. 12.

[104] "De temps en temps, les journaux de Lima publient des récits comme quoi telle ou telle communauté aurait 'envahi' les propriétés de latifundistes ou de sociétés minières. Le lecteur au courant sait bien ce qui est en train de se passer. Malades d'avoir été dépossédés de leurs terres, démunis devant la justice officielle, les Indiens ont décidé de récupérer par eux-mêmes ce qui leur avait toujours appartenu." Sebastian Salazar Bondy, "Andes and Sierra Maestra," *in Whither Latin America ?,* p. 116.

[105] Il est curieux que les dernières années de Sombart aient été marquées par des charges contre la notion de développement capitaliste. Cf. par exemple Werner Sombart, *A New Social Philosophy,* Princeton : Princeton University Press, 1937 ; Sombart, *Vom Menschen,* Berlin, 1938.

[106] Sur la propriété privée et la féodalité au cours de la Révolution française, cf. Gottfried Dietze, *In Defense of Property,* Chicago, Regnery, 1963, pp. 140-141.

[107] Sur l'exemple négligé des Hollandais, cf. Jelle S. Riemersma, "Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation", *Economic Development and Cultural Change,* juillet 1955, pp. 297-308.

** "Quitrents". [N.D.T.]

[108] Sur l'expérience américaine, cf. Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty, Vol. I,* New York : Arlington House,

1975.

*** “Anti-Rent wars". [N.d.T.]

[109] Nombre d’historiens favorables à l’abolition, tels que Staugton Lynd, James MacPherson, et Willie Lee Rose, ont reconnu l’importance critique de l’exigence formulée par les abolitionnistes : “Three acres and a mule” d’abandonner les anciennes plantations aux esclaves. Cf. James MacPherson, *The Struggle for Equality : Abolitionnists and the Negro in the Civil War and Reconstruction,* Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1964 ; et Willie Lee Rose, *Rehearsal for Reconstruction : The Port Royal Experiment,* Indianapolis, Ind. : Bobbs-Merrill, 1964.

Cf. aussi Claude F. Oubre, *Forty Acres and a Mule : The Freedmen’s Bureau and Black Land Ownership,* Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1978.

[110] Pour un développement des principes libertariens du Droit des biens frelatés, cf. Wordsworth Dornisthorpe, *Law in a Free State,* Londres : Macmillan & Co, 1895, pp. 132-58.

[111] Pour un développement de cette thèse, voir ci-après : “Les Droits de propriété et la théorie des contrats”, pp. **33-148**.

* Le “clear and present danger" qui, selon la loi américaine, sépare la liberté d’expression de la menace de violence. [N.d.T.]

[112] Cf. G.E.M. Anscombe, “Two Kinds of Error in Action,” *Journal of Philosophy,* 60, 1963, pp. 393-401 ; Foot, *Virtues and Vices,* pp. 19-25.

[113] En plus, d’après la conception maximaliste, leurs façons de voir vaudraient aux socialistes, interventionnistes et utilitaristes d’être passibles d’une exécution. C’est à David Gordon que je dois cette remarque.

[114] Le libertarien Auberon Herbert disait ainsi : “Ai-je raison quand je dis qu’un homme a renoncé à ses Droits (dans la mesure de l’agression qu’il a commise) en s’en prenant aux Droits des autres ? Il pourrait être très difficile de transcrire en termes concrets la mesure de l’agression, et de la contrainte résultante ; mais toutes les lois justes semblent traduire un effort pour ce faire. Nous punissons un homme d’une certaine manière s’il a infligé une blessure qui me met hors service pour une journée ; et nous le punissons d’une autre si c’est ma vie qu’il a prise... Il y a généralement là-dessous [dans la loi] l’opinion (vraie, à mon avis) que la punition (ou restitution), aussi bien en matière civile et pénale, doit être proportionnée à l’agression ; en d’autres termes qu’en gros, l’agresseur perde autant de liberté qu’il en a ôté aux autres.” Auberon Herbert et J. H. Levy, *Taxation and Anarchism* (Londres : The Personal Rights Association, 1912, p. 38.

** Adage anglo-saxon : “Let the punishment fit the crime". [N.d.T.]

[115] **Pour un développement de cette théorie du châtiment, cf. plus loin “La proportionnalité des peines”, pp. 85-96.**

[116] Cette interdiction portée sur l’usage de la force contre quiconque n’a pas été convaincu d’une infraction éliminerait les tares patentes du système du *cautionnement,* où le juge fixe arbitrairement le montant de la caution et où, quel que soit le montant, les défendeurs les plus pauvres sont clairement victimes de discrimination.

[117] Ce chapitre est apparu sous une forme substantiellement identique dans Murray N. Rothbard, “Punishment and Proportionality” *in Assessing the Criminal : Restitution, Retribution, and the Legal Process,* textes réunis par Randy Barnett et J. Hagel, Cambridge, Mass. : Ballinger Publishing Company, 1977, pp. 259-270.

[118] Il faut cependant noter que *tous* les systèmes de droit, qu’ils soient libertariens ou non, doivent avoir une théorie pénale sous une forme ou sous une autre, et que les systèmes existants sont au moins aussi peu satisfaisants que la théorie libertarienne.

[119] Il est significatif que, dans le treizième Amendement à la Constitution des Etats-Unis, la seule exception à l’interdiction de l’esclavage involontaire soit l’”asservissement” des délinquants. : “Et il n’existera non plus aucun

esclavage ou servitude involontaire dans les limites des Etats-Unis et en aucun endroit soumis à leur autorité, sauf celle qui est imposée en punition d'une violation du Droit dont la partie concernée aura été dûment convaincue."

[120] Sur les principes de la restitution et de la "composition" en Droit (l'agresseur rachetant sa faute auprès de sa victime) cf. Stephen Schafer, *Restitution to Victims of Crime,* Chicago, Quadrangle Books, 1960.

[121] William Tallack, *Reparation to the Injured and the Rights of the Victims of Crime to Compensation,* Londres, 1900, pp. 11-12 ; Schafer, *Restitution to Victims of Crime,* pp. 7-8.

[122] Ce principe de la punition libertarienne par double rétribution a été décrit dans son essence par la formule de Walter Block : "deux yeux pour un oeil, deux dents pour une dent."

[123] Je remercie le Professeur Robert Nozick de l'Université de Harvard pour avoir attiré mon attention sur ce problème.

[124] K.G. Armstrong, "The Retributivist Hits Back," *Mind,* 1961, réédité *in* Stanley E. Grupp, *Theories of Punishment,* Bloomington, Ind. : Indiana Univ. Press, 1971, pp. 35-36.

[125] Nous ajouterions que le "nous" en question doit signifier la victime de l'agression particulière. H.J. MacCloskey, "A Non-Utilitarian Approach to Punishment," *Inquiry,* 1965, réédité dans Gertrude Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment,* Albany : State University of New York Press, 1972, p. 132.

[126] Dans notre conception, le système libertarien ne serait pas compatible avec des agences monopolistiques étatisées de protection telles que la police ou les tribunaux, ces dernières étant au contraire privées et concurrentielles. Comme ceci est un traité normatif, nous ne pouvons pas aborder ici la question pratique de *l'organisation* d'un tel système policier et judiciaire "anarcho-capitaliste". Pour un examen de cette question, cf. Murray N. Rothbard, *For a New Liberty,* éd. rév. New York : Macmillan ; 1978, pp. 215-241.

[127] Tout ceci rappelle l'ingéniosité et la drôlerie du système inventé par le grand libertarien H.L. Mencken pour punir les hommes de l'Etat. Mencken proposait que n'importe quel citoyen, "ayant examiné les actes du titulaire d'un poste et l'ayant reconnu coupable a le droit de le punir sur-le-champ, et de toute manière qui lui semble appropriée ou pratique - et que, au cas où sa punition impliquerait une atteinte à l'intégrité physique du titulaire, l'enquête subséquente du jury d'accusation ou du coroner se limite strictement à déterminer si la victime méritait pareil traitement. En d'autres termes, je propose qu'il ne soit plus considéré comme *malum in se* pour un citoyen de rosser, fouetter, donner des coups de pied, écharper, couper, blesser, meurtrir, mutiler, brûler, assommer, bastonner, écorcher et même lyncher un homme de l'Etat, et que cela ne soit un *malum prohibitum* que dans la mesure où la punition excède ce que le personnage public a mérité. Le montant de ce dépassement, s'il existe, peut être très convenablement établi par un jury de la même manière qu'on détermine aujourd'hui d'autres questions de culpabilité. Le juge, le parlementaire, ou autre homme de l'Etat ainsi rossé, à sa sortie de l'hôpital - ou son héritier principal au cas où il serait décédé, se présente devant un jury d'accusation, et dépose une plainte. Si on trouve un chef d'accusation fondé, on réunit un jury qui reçoit l'ensemble du dossier. S'il décide que l'homme de l'Etat méritait la punition qu'on lui a infligée, le citoyen qui l'a fait est acquitté avec les honneurs. Si, à l'inverse, il décide que la punition était excessive, alors le citoyen est jugé coupable de voies de fait, coups et blessures, assassinat, ou de quoi qu'il s'agisse d'autre, d'une manière proportionnelle à la différence entre ce que l'homme de l'Etat méritait et ce qu'il a eu, et la punition pour cet excès suit la procédure habituelle." H.L. Mencken, *A Mencken Chrestomathy,* New York : Alfred A. Knopf, 1949, pp. 386-87.

[128] Il est intéressant qu'on ait pu appeler la réparation "restitution spirituelle". Cf. Schafer, *Restitution to Victims of Crime,* pp. 120-21. Cf. aussi la défense de la peine capitale pour assassinat par Robert Gahringer : "une agression absolue nécessite une négation absolue ; on pourrait bien affirmer que dans la situation actuelle la peine capitale est le seul symbole efficace de la négation absolue. Quelle autre peine pourrait exprimer l'énormité de l'assassinat *d'une manière accessible aux hommes pour qui l'assassinat est une action possible ?* A l'évidence, un moindre châtiment serait le signe d'un crime moins grave." Robert E. Gahringer, "Punishment as Language," *Ethics,* octobre 1960, pp. 47-48 (les italiques sont de Gahringer).

Sur la punition en général comme la négation d'une violation du Droit, cf. aussi F.H. Bradley : "Pourquoi... je mérite un châtiment ? C'est parce que je suis coupable, que j'ai fait le "mal."... la négation du "juste", l'affirmation du "non-juste"... la destruction de la culpabilité... reste une fin en soi ; cela, non pas parce qu'une simple négation est un bien, mais parce que le rejet de ce qui est injuste est lui-même une affirmation de ce qui est juste... La punition consiste à rejeter l'injustice pour affirmer ce qui est juste... " F.H. Bradley, *Ethical Studies,* 2° éd., Oxford : Oxford University Press, 1927, réédité dans Ezorsky, éd., *Philosophical Perspectives on Punishment,* pp. 109-10.

Un argument important pour les partisans de la réparation se trouve chez Robert Morris, *On Guilt and Innocence,* Berkeley : University of California Press, 1976, pp. 31-58.

[129] Pour une tentative de construire un code juridique impliquant des peines proportionnelles aux infractions, en même temps qu'une restitution aux victimes, cf. Thomas Jefferson, "A Bill for Proportioning Crimes and Punishments..." *in The Writings of Thomas Jefferson,* A Lipscomb & A. Bergh, éds. Washington, D.C. : Thomas Jefferson Memorial Association, 1904) I, 218-39.

[130] H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility,* New York : Oxford University Press, 1968, p. 161.

[131] Dans sa critique du principe des peines dissuasives, le Professeur Armstrong pose la question suivante : "... pourquoi s'arrêter à un minimum, pourquoi ne pas jouer gagnant à tous les coups en le punissant [le délinquant] d'une manière bien spectaculaire ? est-ce que ça n'aurait pas plus de chances de dissuader les autres ? Qu'on le fouette à mort, en public bien sûr, pour une voiture mal garée. Voilà qui me dissuaderait de mettre la mienne sur l'emplacement réservé à M. le Vice-Chancelier!" Armstrong, *in* Grupp, ed., *Theories of Punishment,* pp. 32-33. De même, D.J.B. Hawkins écrit : "si le but de la dissuasion était le seul à être pris en compte, il nous faudrait punir le plus lourdement celles des fautes que l'on est le plus tenté de commettre, et que les gens, parce qu'elles n'impliquent pas une grande culpabilité morale, commettent assez facilement. Les infractions au code de la route en sont l'exemple le plus familier." D.J.B. Hawkins, "Punishment and Moral Responsibility," *The Modern Law Review,* novembre 1944, réédité dans Grupp, *Theories of Punishment,* p. 14.

[132] Armstrong dans Grupp, ed. *Theories of Punishment,* p. 33.

[133] C.S. Lewis, "The Humanitarian Theory of Punishment", *Twentieth Century,* automne 1948-49, réédité dans Grupp, *Theories of Punishment,* pp. 304-07. Cf. aussi Francis A. Allen, "Criminal Justice, Legal Values and the Rehabilitative Ideal,"*ibid.,* pp. 317-30.

[134] John Locke le disait ainsi : "J'admets que les enfants ne sont pas entièrement nés dans cet état d'égalité naturelle (de droit à leur liberté naturelle), quoique leur naissance le leur ait conféré. Leurs parents ont sur eux une sorte d'autorité morale et juridique lorsqu'ils viennent au monde, et pour quelque temps par la suite, mais il s'agit d'une autorité temporaire. Les liens de cette sujétion sont comme les langes qui les enveloppent et les soutiennent, dans la faiblesse de leur petite enfance. L'âge et la raison les desserrent à mesure qu'ils grandissent, jusqu'à tomber tout-à-fait, et laissent un homme à sa propre libre disposition." Locke, *Traité du gouvernement,* p. 322.

[135] Ce que nous cherchons à établir ici n'est pas si l'avortement est *moral* (il peut l'être ou ne pas l'être suivant d'autres considérations) mais s'il est *conforme au Droit,* c'est-à-dire le Droit absolu de la mère d'avoir un avortement. Ce dont nous nous occupons dans ce livre est le *droit* que les gens ont ou n'ont pas, de faire certaines choses, sans nous demander si ces Droits, ils *doivent* les exercer. Ainsi, nous affirmerions que tout le monde a le *Droit* d'acheter et de boire du Coca-Cola chez un vendeur consentant, mais pas qu'on *doive* effectivement l'acheter ni que ce soit *immoral*.

[136] Judith Jarvis Thompson, "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs,* automne 1971, pp. 55-56.

[137] Sur la distinction entre euthanasie active et passive, cf. Foot, *Virtues and Vices,* pp. 50 et suiv.

[138] Cf. l'opinion de l'anarchiste individualiste Benjamin R. Tucker : "Dans le régime de liberté identique pour tous, à mesure qu'il acquiert individualité et indépendance, l'enfant a le Droit de n'être pas agressé ni entravé, point final. Si les parents négligent de l'entretenir, cela n'impose aucune obligation de l'entretenir à qui que ce soit d'autre. Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book,* New York : B.R. Tucker, 1893, p. 144.

[139] A l'origine, le programme de la *Euthanasia Society of America* incluait le Droit des parents de laisser mourir leurs enfants malformés.en se bornant à *ne pas prendre* les mesures nécessaires pour les maintenir en vie. Cf. John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns : A Legal Analysis," *Stanford Law Review,* janvier 1975, pp. 214-15.

[140] Le raisonnement de ce paragraphe et des suivants repose largement sur Williamson M. Evers, "Political Theory and the Legal Rights of Children", manuscrit non publié, pp. 13-17.

Cf. aussi Evers : "The Law of Omissions and Neglect of Children", *The Journal of Libertarian Studies,* 2, hiver 1978, pp. 1-10.

[141] Williamson Evers, "Political Theory", p. 17.

[142] Williamson Evers, "Political Theory", p. 16.

[143] Williamson Evers, "Political Theory", pp. 16-17.

[144] Williamson Evers, "Political Theory", pp. 15-16.

[145] Il est maintenant possible de faire des “placements indépendants” d’un parent à l’autre, mais cela ne peut être fait qu’avec l’approbation d’un juge, et ces placements sont officiellement découragés. Ainsi, dans *Petitions of Goldman,* la Cour Suprême du Massachusetts a refusé d’autoriser un couple juif à adopter des jumeaux dont les parents étaient catholiques, alors même que les parents naturels étaient parfaitement d’accord pour l’adoption. La raison de ce refus était que les règlements de l’état interdisaient les adoptions d’une religion à une autre. Cf. Lawrence List, “A Child and a Wall : A Study of ‘Religious Protection’ Laws,” *Buffalo Law Review,* 1963-64, p. 29 ; cité dans Evers, “Political Theory,” pp. 17-18.

[146] Il y a quelques années, les autorités de la Ville de New York annoncèrent fièrement qu’elles avaient stoppé un “trafic” illégal de bébés. Les enfants auraient été importés de Grèce moyennant finance par des entrepreneurs dynamiques, pour être ensuite vendus à New York à des parents ravis. Personne ne semblait se rendre compte que tous les gens impliqués dans cette transaction prétendument barbare en étaient plus heureux : les pauvres parents grecs gagnaient de l’argent, avec la satisfaction de savoir que leurs enfants seraient élevés chez des gens beaucoup plus riches ; les nouveaux parents réalisaient leur rêve d’avoir des enfants. Quant aux enfants, ils étaient admis dans un milieu bien plus agréable. Les entrepreneurs, pour leur part, recevaient leur juste rémunération d’intermédiaires. Tout le monde y gagnait ; mais qui donc y avait perdu ?

[147] Sur l’état actuel du droit des enfants relativement au modèle libertarien, je me suis inspiré de Evers, “Political Theory,” *passim*.

[148] A l’origine, l’immunité avait été donnée aux parents par la décision *Hewlett contre Ragsdale* d’un tribunal du Mississipi en 1891. Depuis une vingtaine d’années cependant, les tribunaux reconnaissent désormais aux enfants la plénitude de leur Droit de faire un procès pour coups et blessures. Cf. Lawrence S. Allen, “Parent and Child-Tort Liability of Parent to Unemancipated Child,” *Case Western Reserve Law Review,* novembre 1967, p. 139. ; Dennis L. Bekemeyer, “A Child’s Rights Against His Parent : Evolution of Parental Immunity Doctrine,” *University of Illinois Law Forum,* hiver 1967, pp. 806-07 ; et Kenneth D. MacCloskey, “Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment,” *Hastings Law Journal,* février 1960, pp. 335-40.

[149] Cf. par ex. le Rapport pour le Comté de Cook *in* Patrick Murphy, *Our Kindly Parent - The State,* New York : Viking Press, 1974, pp. 153-54.

[150] Comparez avec les propos de Sanford Katz, un grand spécialiste des “mauvais traitements à enfant” : “l’insuffisance des soins désigne une conduite parentale, généralement envisagée en termes de comportement passif, qui conduit à ne pas pourvoir aux besoins de l’enfant tels que les définissent les valeurs de la communauté”. Sanford Katz : *When Parents Fail,* Boston : Beacon Press, 1971, p. 22. Sur les disputes des parents, et sur l’affaire *Watson,* cf. Michael F. Sullivan, “Child Neglect : the Environmental Aspects,” *Ohio State Law journal,* 1968, pp. 89-90, 152-53.

[151] Cf. Sullivan, “Child Neglect,” p. 90.

* Nous écrivons le terme Etat avec une minuscule quand il fait explicitement référence aux Etats de la fédération américaine. [N.d.T.]

[152] Cité dans Richard S. Levine, “Caveat Parens : A Demystification of the Child Protection System,” *University of Pittsburgh Law Review,* automne 1973, p. 32. Encore plus bizarre et totalitaire dans ses implications est l’idée souvent mise en avant que l’enfant aurait un “Droit à être désiré.” Mis à part l’impossibilité d’employer la violence pour imposer une émotion à qui que ce soit, un tel critère fournirait des prétextes à n’importe quel tiers, en pratique les hommes de l’Etat, pour déterminer quand le “désir” est présent et pour retirer leurs enfants aux parents qui ne satisferaient pas à ce critère fugace. Ainsi Hillary Rodham, du *Children’s Defense Fund,* a attaqué le critère en question : “comment un ‘droit à’ être désiré pourrait-il être défini et imposé ? ... les directives pour sa mise en oeuvre seraient nécessairement vagues et pourraient créer à nouveau le même risque que les lois actuelles, exigeant une fois de plus de l’Etat qu’il porte des jugements vagues et discrétionnaires sur la manière dont un enfant est traité. Hillary Rodham, “Children Under the Law,” *Harvard Educational Review,* 1973, p. 496.

[153] Sur l'enseignement obligatoire aux Etats-Unis, cf. William F. Rickenbacker, éd., *The Twelve-Year Sentence* La Salle, Ill, : Open Court, 1974.

[154] Cf. William H. Sheridan, "Juveniles Who Commit Noncriminal Acts : Why Treat in a Correctional System ? *Federal Probation,* mars 1967, p. 27. Cf. aussi Murphy, *Our Kindly Parent,* p. 104.

[155] En plus de Sheridan, "Juveniles Who Commit...", p. 27, cf. Paul Lerman, "Child Convicts," *Transaction,* juillet-août 1971, p. 35 ; Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency : The Sexualization of Female Crime," *Psychology Today,* juillet 1974, p. 45 ; Colonel F. Betz, "Minor's Rights to Consent to Abortion," *Santa Clara Lawyer,* printemps 1971, pp. 469-78 ; Ellen M. McNamara, "The Minor's Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent," *Virginia Law Review,* Février 1974, pp. 305-32 ; et Sol Rubin, "Children as Victims of Institutionalization," *Child Welfare,* janvier 1972, p. 9.

[156] Beatrice Levidow, "Overdue Process for Juveniles : For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights," *Howard Law Journal,* 1972, p. 413.

** Le "right to bail" en droit américain. [N.D.T.]

*** La *Star Chamber* était une haute cour de justice dont les membres étaient conseillers du Roi d'Angleterre. Elle jugeait sans jury et condamnait sur un seul témoignage. Aussi Henry VIII et Elisabeth 1°.en firent-ils un instrument efficace de persécution. La *Star Chamber* ou "chambre étoilée" devait son nom aux étoiles d'or qui ornaient la salle de ses délibérations. Elle était apparue en 1485 sous Henry VII et fut abolie en 1641 par le *Long Parliament* [N.d.T.].

[157] Cité dans J. Douglas Irmen, "Chidren's Liberation - Reforming Juvenile Justice," *University of Kansas Law Review,* 1972-73, pp. 181-83. Cf. aussi : Mark J. Green, "The Law of the Young," *in* B. Wasserstein et M. Green, eds, *With Justice for Some,* Boston : Beacon Press, 1970, p. 33 ; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice,* St Paul, Minn. : West, 1972, p. 68.

[158] Cf. l'opinion minoritaire du juge Cadena dans l'affaire *E.S.G.contre état,* au Texas en 1969 *in* Fox, *Cases and Material in Modern Juvenile Justice,* pp. 296-98. Cf. aussi : Lawrence J. Wolk, "Juvenile Court Statutes - Are They Void for Vagueness ?" *New York University Review of Law and Social Change,* hiver 1974, p. 53. Irmen, "Children's Liberation", pp. 181-83 ; et Lawrence R. Sidman, "The Massachusetts Stubborn Child Law : Law and Order in the Home," *Family Law Quarterly,* printemps 1972, pp. 40+45."

**** "Persons In Need of Supervision". [N.D.T.]

[159] Lerman, "Child Convicts", p. 38. Cf. aussi Nora Klapmuts, "Children's Rights ; The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom," *Crime and Delinquency Literature,* septembre 1972, 471.

[160] Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency", p. 46.

[161] Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice,* p. 14.

[162] Frederick W. Howlett, "Is the YSB All it's Cracked Up to Be ? " *Crime and Delinquency,* octobre 1973, pp. 489-91. Dans son excellent livre, *The Child Savers,* Anthony Platt fait remarquer que l'origine du système : Tribunal pour enfants-Institution de redressement à l'époque "progressiste" du début du siècle marquait l'intention expresse d'imposer sur une échelle massive une "réforme" despotique à l'"immoralité" des enfants de la nation. Ainsi, Platt écrit que c'est dans l'extension du pouvoir de l'Etat à tout un ensemble d'activité juvéniles qu'il avait auparavant négligées ou traitées sans formalité que ces bons apôtres eurent l'occasion de déployer la plus grande activité et de remporter les plus grands succès. Les redresseurs d'enfants étaient au sens général des prohibitionnistes qui pensaient que le progrès social dépendait d'une police efficace du droit, d'une surveillance stricte des loisirs et des activités des enfants, et de la réglementation des plaisirs illicites. Leurs efforts visaient à sauver les enfants des établissements (salles de spectacle, de danse, saloons) et des situations qui mettaient en péril ces êtres "dépendants". Le mouvement des redresseurs d'enfants évoqua également la protection des enfants pour mettre en cause nombre d'institutions "déviantes" :ainsi ne pouvait-on protéger les enfants contre le sexe et l'alcool qu'en détruisant les bordels et les saloons." Anthony M. Platt, *The Child Savers*, Chicago : University of Chicago Press, 1961, pp. 99-100. Cf. aussi, *ibid.,* pp. 54, 67-68, 140. Pour des expressions plus anciennes de la même ambition "protectrice", *parens patriae* et l'incarcération des petits pour crime d'école buissonnière, cf. J. Lawrence Schultz, "The Cycle of Juvenile Court History," *Crime and Delinquency,* octobre 1973, p. 468 ; et Katz, *When Parents Fail,* p. 188.

[163] 55 Ill. 280 (1870), repris par Robert H. Bremner, éd. *Children and Youth in America,* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1970-74., II, 485-87.

Naturellement les redresseurs d'enfants furent irrités par les résultats de la décision *O'Connell*, dont Frederick Wines, réformateur social notoire et "redresseur d'enfants" dit qu'elle était "positivement pernicieuse. Elle procède d'une sensiblerie morbide sur le sujet de la liberté personnelle".

[164] Cf. le raisonnement dans Rothbard, *Power and Market,* pp. 238-240. Cf. aussi Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 42-44.

* L'auteur utilise ici le terme "liberals" qui, au sens américain, est plus proche de "social-démocrate" que du terme français "libéral" ; Il désigne les "libéraux" au sens du XIX° siècle anglais par "classical liberal" ou plus souvent (pour les critiquer) par "free-market" ou "laissez-faire". Les libéraux français du XIX° siècle, dans la mesure où ils sont plus cohérents, sont pour lui des "libertarians" : c'est le cas de Dupont de Nemours, Destutt de Tracy, Jean-Baptiste Say, Charles Comte, Charles Dunoyer, Augustin Thierry, Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari, Edmond About, Yves Guyot, etc. C'est vrai aussi des "libéraux" américains associés à la Révolution américaine ou liés à la tradition française. De manière générale, nous avons traduit le "liberal" américain par "social-démocrate", "de gauche" ou "socialiste". [N.D.T.]

[165] Un exemple particulièrement net de contradiction est le Professeur Peter Singer, qui appelle explicitement à conserver le concept des Droits pour la liberté personnelle, tout en versant dans l'utilitarisme dans les affaires économiques et dans le domaine de la propriété. Peter Singer, "The Right to Be Rich or Poor", *New York Review of Books,* 6 mars 1975.

[166] Rothbard, *Power and Market,* pp. 238-239.

[167] Sur la citation de Holmes, cf. Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 43-44 ; et *Power and Market,* pp. 239-240. Pour une critique définitive de la réputation usurpée de Holmes comme un défenseur des libertés civiles, cf. Mencken, *Chrestomathy,* pp. 258-64.

[168] De plus, l'idée que le fait de crier "au feu" cause en soi une panique est déterministe. ce n'est qu'une autre variante du mythe impliqué dans l'"incitation à l'émeute" dénoncée plus haut. C'est aux gens qui sont dans la salle de juger l'information qui leur parvient. Si ce n'était pas le cas, pourquoi le fait d'avertir contre un *vrai* incendie ne serait-il pas punissable, puisque lui aussi peut créer une panique ? Le trouble causé par le fait de crier "au feu" n'est un motif de poursuites qu'au titre de la violation des Droits de propriété exposée dans le texte ci-dessous. Je dois cette remarque au Professeur David Gordon.

** Le premier Amendement à la Constitution américaine, qui est aussi le premier article de la Déclaration des droits, protège la liberté d'expression.[N.d.T.]

[169] Irving Dillird, éd. *One Man's Stand for Freedom,* New York : Knopf, 1963, pp. 477-78.

[170] Bertrand de Jouvenel, "The Chairman's Problem," *American Political Science Review,* juin 1961, pp. 368-372. L'essence de cette critique de Jouvenel est parue en italien *in* Murray N. Rothbard, "Bertrand de Jouvenel ed i diritti di proprietá," *Biblioteca della libertá,* 1966, N°2, pp. 41-45.

* De la constitution américaine. [N.d.T.]

** C'est-à-dire un droit d'auteur établi par le droit coutumier par opposition à la législation étatique sur le copyright ou les brevets d'invention. À ce sujet, voir Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State. A Treatise on Economic Principles,* 2° éd., Los Angeles, Nash Publishing, 1970, p. 652-655. [N.d.T.]

[171] Sur la distinction cruciale en Droit comme en philosophie entre les brevets et les Droits d'auteur, cf. Rothbard,

Man, Economy and State, 652-60. Cf. aussi Rothbard, *Power and Market ;* pp. 71-75.

[172] Pour des cas d'inventions indépendantes d'un même article, cf. Colum Gilfillan, *The Sociology of Invention,* Chicago : Follett Press, 1935, p. 75.

[173] Dès ma première et brève défense -dans *Man, Economy and State,* p. 443 n. 49 - du Droit de faire chanter autrui, j'ai reçu des bordées d'injures de la part de critiques qui pensaient apparemment que je justifiais moralement le chantage. Un exemple de plus de l'incapacité à établir cette distinction cruciale entre le Droit légitime de faire une chose et le jugement moral ou esthétique que l'on porte sur l'exercice de ce Droit!

[174] Walter Block : "The Blackmailer as Hero," *The Libertarian Forum,* décembre 1972, p. 3. Cf. aussi la version publiée dans Block, *Defending the Undefendable,* New York, Fleet Press, 1976, pp. 53-54.

[175] **Pour une critique du raisonnement mis en avant par Robert Nozick pour l'interdiction (ou le contrôle) des contrats de chantage, cf. pp. 241-243 ci-dessous.**

*** Incluant le droit à l'image. [N.d.T.]

[176] Ou bien, pour prendre un autre exemple, supposons que Rossignol publie une lettre d'informations financières, dans laquelle il exprime son opinion que les investissements faits par telle ou telle société sont douteux, et que son prix en bourse va probablement baisser. A la suite de ce conseil, la valeur en bourse de l'entreprise chute. L'opinion de Rossignol a "porté atteinte" à la réputation de la société, et "nui" à ses actionnaires en faisant baisser le prix de l'action, pour avoir amoindri la confiance des investisseurs sur le marché. Est-ce pour autant que les conseils de Rossignol devraient être interdits par la loi ? Prenons encore un autre exemple : A écrit un livre ; B en fait une recension où il prétend que le livre de A est mauvais ; il en résulte un "dommage" à la réputation de A et une baisse des ventes du livre qui réduit le revenu attendu par A. Faut-il en déduire que toutes les critiques de livres défavorables doivent être interdites ? Ce sont pourtant des implications logiques de la thèse du "droit à" la réputation. J'ai emprunté l'exemple de la Bourse à Williamson M. Evers.

[177] Cf. Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 96-97.

* Les "yellow-dog contracts" en américain. [N.d.T.]

[178] *In* Williamson M. Evers, "Toward a Reformulation of the Law of Contracts, " *Journal of Libertarian Studies,* 1, hiver 1977, pp. 3-13. Ce qui suit dans ce livre s'inspire de cet excellent article, notamment pour sa critique des lois existantes et passées ainsi que sa théorie des contrats exécutoires.

[179] Evers, "Law of Contracts," p. 7. Rousseau avait sévèrement attaqué la prétendue validité d'un contrat d'asservissement : "renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux Droits de l'humanité et même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions, que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin, c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une obéissance absolue et de l'autre une autorité sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a le droit de tout exiger, et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?" Bref, si un homme se vend lui-même en esclavage, alors le maître, étant un maître absolu, aurait le Droit de disposer de l'argent en échange duquel il aurait "acheté" l'esclave. Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat Social,* livre 1, chapitre 4.

[180] Sur l'importance de la propriété de soi et du libre arbitre comme fondement de la doctrine jurisprudentielle actuelle qui interdit de forcer l'accomplissement d'une tâche spécifique en exécution d'un contrat de service personnel, cf. John Norton Pomeroy, Jr et John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts,* 3° édition, Albany, N.Y. : Banks, 1926, section 310 p. 683.

[181] A.W.B. Simpson, "The Penal Bond With Conditional Defeasance," *The Law Quarterly Review,* juillet 1966, pp. 392-422.

* “Penal bonds". [N.d.T.]

** “Condition penal bond". [N.d.T.]

*** “Theory of assumpsit". [N.d.T.]

[182] Simpson, “The Penal Bond”, p. 415.

[183] Simpson, “The Penal Bond”, p. 411.

[184] Pour une critique développée du concept de compensation, cf. pp. 203-205, 235-245 ci-dessous, en particulier la critique du livre de Robert Nozick *Anarchie, Etat et utopie.*

**** Dont les garanties pénales. [Note de l’auteur.]

[185] Simpson souligne ensuite ceci : alors que les clauses de pénalité *in terrorem* pour la partie qui doit fournir la chose, prévues par des contrats privés et volontaires, se voient refuser l’exécution forcée, Les hommes de l’Etat et leurs tribunaux font eux-mêmes un large usage de cette technique, s’étant ainsi arrogé un monopole de ces méthodes pour eux-mêmes, comme d’exiger une caution pécuniaire ou personnelle pour relâcher quelqu’un, ou de punir quelqu’un pour outrage au tribunal. Simpson, “Penal Bond”, p. 420. La différence, naturellement, est que ces pénalités d’Etat sont unilatérales et imposées et non volontairement acceptées à l’avance par le débiteur.

[186] Tout n’implique évidemment pas que les tribunaux médiévaux aient été exempts de tout reproche ; ils invoquaient notamment le “péché d’usure” pour refuser de forcer l’exécution des contrats de prêt en monnaie impliquant le paiement d’un intérêt.

[187] La principe du droit romain était qu’une “promesse nue” (*nudum pactum*) ne pouvait pas faire l’objet d’une action en justice : *Ex nudo pacto non oritur actio*. Sur le *nudum pactum,* cf. John W. Salmond, *Jurisprudence,* 2° éd., Londres : Steven and Haynes, 1907, p. 318 ; Perozeshah N. Daruvala, *The Doctrine of Consideration,* Calcutta : Butterworth, 1914, p. 98, et Frederick Pollock, *Principles of Contract,* 12° éd., P. Winfield, éd., Londres : Stevens & Sons, Ltd., 1946, pp. 119-20.

[188] Thomas Hobbes, *Leviathan,* 1° partie, chapitre 14.

[189] L’état actuel du droit des contrats est imprécis dans ce type de cas. Alors que, jusqu’à une période récente, on n’aurait pu forcer l’exécution d’une promesse de bourse, il est maintenant possible qu’une action en recouvrement à l’encontre du grand-père soit jugée recevable pour les coûts engagés en comptant sur l’exécution de la promesse. Cf. Merton Ferson, *The Rational Basis of Contracts,* Brooklyn : Foundation Press, 1949, pp. 26-27 ; et Grant Gilmore, *The Death of Contract,* Columbus : Ohio State University Press, 1974, pp. 59 et suiv.

[190] Cf. Evers, “Law of Contracts,” p. 5-6. D’un autre côté, on ne pourrait forcer le petit-fils à exécuter sa part du contrat s’il changeait d’avis, car il s’agirait alors de servitude involontaire. On exigerait cependant qu’il rembourse son grand-père.

[191] En droit ancien, un procès fait au vendeur d’un bien meuble pour avoir donné de fausses assurances était en fait une pure action en préjudice (un vol au sens où nous l’entendons) James Barr Ames, “The History of Assumpsit,” *Harvard Law Review,* vol. 2, n°1, 15 avril 1888, p. 8. Pour une conception différente des promesses, cf. Roscoe Pound, *Jurisprudence,* St Paul, Minnesota : West, 1959, III, 200. ; et Oliver Wendell Holmes, Jr. *The Common Law,* Howe éd., Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1963, p. 216.

[192] F. Regis Noel, “A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America”, Washington, thèse de doctorat, Catholic University of America, 1920, pp. 187, 191. Noel affirme ensuite que les Droits du créancier doivent être sacrifiés aux “décisions de l’Etat”, à l’”intérêt général” et aux “Droits primordiaux de la communauté”, quoi que ces termes puissent signifier. Cité dans un article inédit de Lawrence H. White, “Bankruptcy and Risk,” p. 13.

[193] Je dois cet exemple au Professeur Walter Block.

[194] Ferson, *The Rational Basis of Contracts,* p. 159. Sur les conséquences absurdes du fait que la théorie actuelle des contrats conteste la validité de la rémission volontaire, cf. Gilmore, *The Death of Contract,* p. 33.

[195] Comme le dit Rousseau : “Quand un homme pourrait s’aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants. Ils naissent hommes et libres, leur liberté leur appartient, nul n’a le Droit d’en disposer qu’eux... Car un tel don est contraire aux fins de la nature et passe le droit de la paternité.” Rousseau *in Le Contrat Social,* Paris, éd. de la Pléiade, 1964, Livre I, ch. IV, p. 356. Quarante ans avant Rousseau, au début des années 1720, les auteurs libertariens anglais John Trenchard et Thomas Gordon, dans les *Cato’s Letters,* qui jouèrent un grand rôle dans la formation de l’état d’esprit dans les colonies américaines, écrivaient ceci : “Tous les hommes sont nés libres ; la liberté est un don qu’ils reçoivent de Dieu lui-même ; et ils ne peuvent pas l’aliéner par leur consentement, quoiqu’ils puissent éventuellement en être privés par leurs méfaits. Aucun homme... ne peut... donner à d’autres les vies et les libertés, la religion ou la propriété acquise de sa postérité, qui naîtra aussi libre que lui-même est né, et ne pourra jamais être liée par ce trafic vicié et ridicule.” *Cato’s Letters,* n° 59, *in* D.L. Jacobson, ed., *The English Libertarian Heritage,* Indianapolis : Bobbs-Merrill Co., 1965, p. 108.

[196] L’exigence actuelle de “considération” pour qu’une promesse soit exécutoire est une injection philosophiquement confuse des principes de transfert de titres dans le droit des contrats. Cf. Edward Jenks, *The History of the Doctrine of Consideration in English Law,* Londres : C.J. Clay & Sons, 1892, chap. 3

Les contrats comme promesses exécutoires sont entrés dans le droit anglais par l’intermédiaire du droit Canon de l’Eglise, et par le droit coutumier des marchands, de même que par la doctrine de l’*assumpsit,* postérieure à la conquête par les Normands. L’*assumpsit* imposait l’exécution de “promesses” prétendument impliquées par le fait pour un aubergiste ou un transporteur public d’accepter des clients. Sur l’*assumpsit,* cf. Jenks, *History of the Doctrine of Consideration,* p. 124-25. ; et James Barr Ames, “History of Assumpsit,” *in Selected Readings on the Law of Contracts,* New York, Macmillan, 1931, pp. 37-40.

Le droit anglais antérieur à la conquête normande était fondé sur les Droits de propriété et le transfert des titres. Pour l’essentiel, chaque dette était considérée comme un acte de dépôt pour un ensemble spécifique de biens mobiliers. Un des inconvénients de cette interprétation était que les gens n’y pouvaient pas accepter *maintenant* de transférer des titres sur des biens à une date fixée dans l’avenir. Ainsi, les créditeurs n’avaient pas de recours sur les actifs à venir de leurs débiteurs si ces derniers n’avaient pas d’argent au moment du défaut de paiement. En plus, l’accent mis sur la seule *possession physique* de la propriété impliquait une conception profondément défectueuse du Droit de propriété dans le droit anglais antérieur à la conquête normande. Ainsi, après qu’un contrat de vente avait été conclu, le vendeur n’y avait pas le droit de faire un procès pour récupérer l’argent de la vente. (puisqu’il ne s’était pas trouvé auparavant en sa possession physique et ne pouvait donc pas être considéré comme un dépôt, même si l’acheteur pouvait réclamer la livraison des marchandises). C’est en partie à cause de ce type de défauts primitifs dans le droit antérieur à la conquête normande que le modèle des promesses a pu se développer. **Voir cependant aussi le déclin de la clause pénale d’exécution pp. 139-140 ci-dessus.** Cf. Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Medieval England,* Londres : Longmans Green, 1926, pp. 238-41, 245. Cf. aussi Jenks, *History of Doctrine of Consideration,* pp. 115-18 ; Frederick Pollock : “Contracts,” *Encyclopedia Britannica,* 14° édit., 1929, VI, 339-40 ; James Barr Ames, “The History of Assumpsit,” *Harvard Law Review,* vol. 2 n. 2, 15 mai 1888, pp. 55-57 ; Freson, *The Rational Basis of Contracts,* p. 121 ; et particulièrement Evers, “Law of Contracts,” pp. 1-2.

Sur la présence dans d’autres cultures de conceptions de la dette comparables à celles de l’Angleterre avant la conquête, cf. Max Gluckman, *the Ideas in Barotse Jurisprudence,* New Haven, Conn. : Yale University Press, 1965, pp. 177, 182-83, 198 ; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage,* N.C. Aiyar, ed., 11° édit., Madras : Higginbothams, 1953, pp. 395-447 ; Daruvala : *The Doctrine of Consideration,* p. 270 ; et E. Allan Farnsworth, “The Past of Promise : An Historical Introduction to Contract,” *Columbia Law Review,* vol. 69, n°. 4, avril 1969, p. 587.

Emmanuel Kant, à l’inverse d’un grand nombre de philosophes pragmatistes et utilitaristes, avait essayé de déduire une théorie des contrats d’un transfert plutôt que d’une promesse. Emmanuel Kant : *The Philosophy of Law : An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right* (Edinburgh : T.&T. Clark, 1887), p. 101. Malheureusement, la position de Kant souffrait de deux défauts majeurs : Tout d’abord, il supposait que les transferts volontaires de propriété devaient se produire dans le cadre d’une obéissance à la “volonté générale de la société”. Or la liberté des choix et une telle obéissance civile sont évidemment contradictoires. Deuxièmement, Kant soulignait que les contrats étaient volontaires quand les états mentaux des parties contractantes étaient en accord. Mais comment les tribunaux peuvent-ils déterminer les états mentaux subjectifs des parties à un contrat ? Il est bien meilleur pour la théorie libertarienne des contrats de s’en tenir à l’idée que lorsque deux parties agissent pour transférer des titres, et que ni l’une ni l’autre n’est soumise à la menace de la violence physique, alors le contrat est par là même révélé volontaire, consensuel et valide. Bref, le consentement des deux parties est révélé par l’observation des deux parties dans des conditions non-coercitives. Cf. *Hallock contre Commercial Insurance Co,* 26 N.J.L. 268, 1857 ; William Anson, *Principles of the English Law of Contract,* 2° édit., 1882, p. 13 ; et Samuel Williston, “Mutual Assent in the Formation of Contracts,” *Selected Readings,* pp. 119-27.

* “Hard cases make bad law” [N.D.T.]

[197] Une question pratique liée à la rareté de la situation de sauve-qui-peut est que, comme la science économique nous

l'apprend, un régime de propriété privée et l'économie de marché libre nous conduiraient à un *minimum* de cas de ce genre. Un minimum de situations où plusieurs personnes se battent pour une même ressource nécessaire à ;leur survie. Une économie de libre marché et de Droits de propriété privée accroît le niveau de vie de tout le monde, et accroît sans cesse le domaine de leurs choix, harmonisant par là même la liberté et l'abondance, et rendant ce genre de situations extrêmes aussi négligeables qu'il est humainement possible. Nous devons cependant reconnaître que ce genre d'argumentation utilitariste ne répond pas totalement aux questions de Droit et de justice.

[198] Pour une protestation ironique contre l'utilisation d'exemples grossièrement anormaux en philosophie morale, cf. G.E.M. Anscombe, "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth ?", *The Listener,* 14 février 1957.

[199] S'il a bel et bien fixé de telles règles à l'avance, alors ces règles doivent s'appliquer pour ce qui est de l'usage fait de son canot. je dois cette remarque à Williamson M. Evers.

[200] En 1884, un tribunal britannique rejeta l'argument de la "force majeure" avancé par la défense pour justifier l'assassinat et le cannibalisme d'un jeune naufragé par ses compagnons adultes. Le juge était Lord Coleridge, qui osa la question : "Qui sera le juge de cette 'nécessité' ? A quelle aune faudra-t-il mesurer la valeur comparée des vies humaines ? S'agit-il de la force, ou de l'intelligence, ou quoi d'autre ? Il est clair que ce principe laisse celui qui en profitera juge de décider quelle est la force majeure justifiant qu'il prenne délibérément la vie d'un autre pour sauver la sienne propre." *The Queen vs. Dudley and Stephens,* 14 Q.B.D. 273, 1884, cité dans John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns : A Legal Analysis," *Stanford Law Review,* janvier 1975, p. 241. A l'inverse, dans un procès antérieur (1842) en Pennsylvanie, *United States v. Holmes,* la Cour proposa de justifier l'assassinat de personnes dans un canot de sauvetage si les victimes étaient choisies "par une procédure honnête, telle qu'un tirage au sort." Pourquoi un hasard aveugle devrait-il être particulièrement "honnête" n'était pas suffisamment expliqué. 26 F. Cas. 360, N° 15, 383, C.C.E.D. Pa. 1842. Cf. *ibid.,* pp. 240-41, 243*n.* Pour une discussion intéressante, quoique non concluante clairement fondée sur les deux cas précités, cf. Lon Fuller, "The Case of Speluncean Explorers," *Harvard Law Review,* février 1949, pp. 616-645.

[201] Pour une critique de cette sorte de "contextualisme" utilisé par Eric Mack dans son exemple, voir immédiatement ci-dessous. Cf. Eric Mack, "Individualism, Rights and the Open Society," *in* T. Machan, ed. : *The Libertarian Alternative,* Chicago : Nelson-Hall Co., 1974, pp. 29-31.

[202] Par-dessus le marché, l'exemple donné par Eric Mack ne démontre pas l'existence d'un conflit nécessaire entre les Droits de propriété et les principes de la morale. Le conflit donné par son exemple se trouve entre les Droits de propriété et les recommandations de la prudence et de l'intérêt personnel. Mais ce dernier ne domine les normes morales que si on adopte l'égoïsme, ce que fait le Professeur Mack, mais ce n'est qu'une des options morales possibles.

[203] Le Professeur Herbert Morris adopte une conception similaire des Droits. Parlant du concept de Droits en général plutôt que dans des circonstances exceptionnelles, Morris défend l'idée que les Droits doivent être absolus plutôt qu'une simple présomption à première vue ; dans les cas où on pourrait peut-être penser qu'il est moral de violer les Droits de propriété de quelqu'un, ce qu'il faut souligner c'est que ces droits n'en sont pas moins *violés* et que cette infraction est donc passible d'une punition. Cf. Herbert Morris, "Persons and Punishment," *The Monist,* octobre 1968, pp. 475-501, notamment les pp. 497 et suiv.

[204] Pour une attaque des Droits supposés des animaux, cf. Peter Geach, *Providence and Evil,* Cambridge : Cambridge University Press, 1977, pp. 79-80 ; et Geach, *The Virtues,* p. 19.

[205] Cf. le bref raisonnement sur l'homme et les créatures comparables chez Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* New York : Collier-Macmillan, 1965, p. 291 (*Essai philosophique concernant l'entendement humain,* Paris, Vrin, 1972).

[206] Pour le lien étroit entre l'utilisation du langage et l'espèce humaine, cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* New York : Macmillan, 1958, II xi, p. 223 (*Tractatus logico-philosophicus & Investigations philosophiques,* Paris, Gallimard, 1986).

[207] Une erreur fondamentale des partisans des "Droits" des animaux est donc qu'ils ne sont pas capables d'identifier -en fait de ne pas même *essayer* - d'identifier la *nature* spécifique de l'espèce humaine, et par conséquent quelles sont les différences spécifiques entre les hommes et les autres espèces. Faute de penser en ces termes, ils retombent dans les sables mouvants des sentiments subjectifs. Cf. Tibor R. Machan, *Human Rights and Human Liberties,* Chicago : Nelson-Hall, 1975, pp. 202-03, 241, 245 et suiv., 256, 292.

[208] Pour une critique de la confusion entre les bébés et les animaux par les partisans des Droits des seconds, cf. R.G. Frey, *Interests and Rights,* Oxford : Clarendon Press, 1980, pp. 22 et suiv. le lire de Frey est une critique bienvenue de la mode des Droits des animaux en philosophie.

[209] Cf. Rothbard, *Power and Market,* pp. 172-81 ; Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 194-201.

[210] Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, New York : Harper & Bros., 1942, p. 198 (*Capitalisme, socialisme et démocratie,* Payot, 1964).

[211] Lysander Spooner : *No Treason : The Constitution of No Authority* Colorado Springs, James J. Martin, ed. Ralph Myles, 1973, p. 29 ; *Outrage à chefs d'Etat* Paris, Les Belles-Lettres, 1991, pp. 79-80.

[212] Spooner, *No Treason,* p. 15 ; *Outrage,* pp. 39-42.

[213] Oppenheimer, *The State, p. 12.*

[214] Spooner, *No Treason,* p. 19 ; *Outrage,* pp. 51-53.

[215] Ainsi, comme le disait David Hume : "Rien ne paraît plus surprenant... que la facilité avec laquelle le petit nombre gouverne le grand, ou la soumission implicite avec laquelle les gens renoncent à leurs propres sentiments en faveur de ceux de leurs maîtres. Quand nous nous demandons par quels moyens ce prodige est réalisé, nous trouvons que, puisque la force est toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont rien pour les soutenir que l'opinion. C'est donc sur l'opinion que le gouvernement est établi, et cette maxime s'étend aux Etats les plus despotiques et les plus militaires... " David Hume, *Essays, Literary, Moral and Political,* Londres : Ward, Locke & Taylor, n.d.), p. 23. Cf. aussi Etienne de la Boétie : *Discours de la servitude volontaire,* Payot, 1985 ; et Ludwig von Mises, *Human Action,* New Haven, Yale University Press, 1966, pp. 188 et suiv ; *L'action humaine,* Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 199 et suiv.

[216] Cf. Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 109-16.

[217] Joseph Needham, "Review of Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism," Science and Society,* 1958, pp. 61, 65. Sur le fait que les intellectuels collectivistes de l'époque "progressiste" du début de ce siècle étaient explicitement à la recherche du pouvoir, cf. James Gilbert, *Designing the Industrial State,* Chicago : Quadrangle Books, 1972. Pour plus de détails sur l'alliance entre les intellectuels et les hommes de l'Etat, cf. Bertrand de Jouvenel, "The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals" et John Lukács, "Intellectual Class or Intellectual Profession ?" *in* George B. deHuszár, ed. *The Intellectuals,* Glencoe, Ill. : The Free Press, 1960, pp. 385-99, et 521-22 ; Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir,* Paris, Hachette Pluriel, 1977 ; Murray N. Rothbard, "The Anatomy of the State", in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays,* Washington, D.C. Libertarian Review Press, 1974, pp. 37-42 ; et Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 59-70.

[218] Richard Neustadt, "Presidency at Mid-Century," *Law and Contemporary Problems,* automne 1956, pp. 609-45. ; Townsend Hoopes, "the Persistence of Illusion : The Soviet Economic Drive and American National Interest," *Yale Review,* mars 1960, p. 336 ; cité dans Robert J. Bresler, *The Ideology of the Executive State : Legacy of Liberal Internationalism,* Menlo Park, Calif. : Institute for Humane Studies, n.d., pp. 4-5. Nixon et Huber cités *ibid.,* pp. 5, 16-17 ; et dans Thomas Reeves et Karl Hess, *The End of the Draft,* New York : Vintage Books, 1970, pp. 64-65. Sur les gestionnaires de la "sécurité nationale", cf. aussi Marcus Raskin, "The Megadeath Intellectuals," *The New York Review of Books,* 14 novembre 1963, pp. 6-7.

[*] C'est le fameux slogan "America, love it or leave it!", particulièrement à la mode chez les conservateurs américains qui vitupéraient ainsi les opposants à la guerre du Vietnam. [N.d.T.]

[219] "... un territoire donné" dans ce contexte signifie naturellement : "au-delà de la surface légitimement possédée par chaque propriétaire foncier." A l'évidence, dans une société libre, Dupont dispose du pouvoir de décision ultime sur sa propre propriété légitime, Durand sur le sienne, etc. Les hommes de l'Etat, ou Administration, prétendent à un monopole coercitif des services de défense et de décision ultime sur un territoire qui dépasse les limites de la propriété légitimement acquise par quelqu'un. Les hommes de l'Etat interdisent par la violence à Dupont, Durand, etc. de refuser tout commerce avec eux et de passer leurs propres contrats de défense avec une agence concurrentielle. Je remercie le Professeur Sidney Morgenbesser pour m'avoir fait noter ce détail.

[220] Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing, and Other Essays,* New York : Harper & Bros., 1928, p. 143.

* Le texte original parle de *grotesquerie,* en "français" [N.d.T.].

[221] John C. Calhoun, *A Disquisition on Government,* New York : Liberal Arts Press, 1953, pp. 16-18.

[222] Cf. Calhoun, *Disquisition on Government,* pp. 25-27.

[223] Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law,* Los Angeles : Nash Publishing Co., 1972 ; F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté, tome 1 : Règles et ordre,* Paris, Presses Universitaires de France, 1980, pp.87-108 et Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 234-43.

[224] Sur l'Irlande ancienne, cf. Joseph Peden, "Stateless Societies : Ancient Ireland," *The Libertarian Forum,* avril 1971, pp. 3 et suiv., et de manière plus développée Peden, "Property Rights in Celtic Irish Law," *Journal of Libertarian Studies,* 1, printemps 1977, pp. 91-95. Cf. aussi Daniel A. Binchy, *Anglo-Saxon and Irish Kingship,* Londres : Oxford University Press, 1970 ; Myles Dillon, *The Celtic Realms,* Londres : George Weidenfeld & Nicholson, 1967, et *idem, Early Irish Societies,* Dublin, 1954. Le droit irlandais en tant que fondé sur la loi naturelle est étudié par Charles Donahue, "Early Celtic Laws" (article non publié, distribué à l'Université de Columbia, au séminaire d'Histoire de la pensée juridique et politique, automne 1964), pp. 13 et suiv. Cf. aussi Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 239-43.

* Rappelons qu'en anglais "Law" signifie aussi bien le *Droit* que la *loi.* [N.d.T.]

[225] Lon L. Fuller, *The Morality of Law,* New Haven : Yale University Press, p. 204 ; cité dans Randy E. Barnett, "Fuller, Law and Anarchism," *The Libertarian Forum,* février 1976, p. 6.

[226] Fuller, *Morality of Law,* p. 32.

[227] Barnett, "Fuller, Law and Anarchism," p. 66.

[228] Ces deux éléments sont essentiels à la catégorie historique de l'Etat ; de nombreux projets utopiques pour se passer du premier en gardant le second encourent toujours les objections présentées ici à l'encontre de ce dernier.

[229] Barnett, "Fuller, Law and Anarchism," p. 7.

[230] Barnett, "Fuller, Law and Anarchism," p. 7.

[231] Cf. Frank Chodorov, *Out of Step,* New York : Devin-Adair, 1962, p. 237. Pour une critique de la capacité contributive et autres tentatives pour fournir des canons de "justice" à l'impôt, cf. Rothbard, *Power and Market,* pp. 135-67.

[232] Mises reconnaissait ce fait, et admettait en théorie le Droit pour toute personne de faire sécession, s'arrêtant toutefois en-deçà de cette solution pour des "raisons techniques.".Ludwig von Mises, *Liberalism,* 2° éd., Kansas City : Sheed Andrews & MacMeel, 1978, pp. 109-110.

* L'impôt n'étant pas seulement un *vol,* mais un vol à *main armée,* il entre bel et bien dans la définition du *crime.* [N.D.T.]

** En français dans le texte [N.D.T.]

[233] Sur le reniement des dettes de l'Etat, cf. Chodorov, "Don't Buy Government Bonds," *in Out of Step,* 170-77 ; et Rothbard, *Man, Economy and State,* 881-883.

[234] On a une surabondance de preuves que le système soviétique ne marche qu'à cause de l'omniprésence de la corruption, ou "*blat"* ["blat" signifie le "piston" ; [N.D.T.]] ; Margaret Miller l'appelle "le système fantôme de la libre entreprise au sein de la planification. Margaret Miller, "Markets in Russia," *in* M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc et H. Smith, *Communist Economy Under Change,* Londres : Institute of Economic Affairs, 1963, pp. 23-30.

H.L. Mencken raconte une histoire charmante et instructive sur le contraste entre la "corruption" et la "réforme" : Il [le

père de Mencken] pensait que la corruption politique était inévitable dans une démocratie et affirmait même, suivant sa propre expérience, qu'elle pouvait être utile. Une de ses anecdotes favorites racontait l'histoire d'une énorme enseigne qui pendait à l'entrée de son bureau de Paca Street. Quand le bâtiment avait été construit en 1885, il avait tout simplement accroché l'enseigne, envoyé chercher le conseiller municipal de l'arrondissement, et lui avait glissé vingt dollars. C'était pour solde de tout compte concernant tout permis, privilège, impôt, aisance de voirie, et autres impositions. Monsieur le Conseiller empoche l'argent : en échange, il était censé tenir à l'écart tous les flics, inspecteurs des bâtiments, et autres fonctionnaires qui auraient pu avoir une raison légale d'y fourrer leur nez, à moins qu'ils ne débarquent pour trouver quelque chose à rafler. Etant un homme honorable selon ses propres critères, le bonhomme tint sa promesse, et l'enseigne grinça et battit au vent pendant dix bonnes années. Hélas, en 1895, un vent de réforme balaya la bonne ville de Baltimore, et notre Conseiller municipal dut céder sa place devant la volonté du peuple. Les idéalistes qui s'installèrent à l'hôtel de ville firent alors savoir qu'une autorisation de maintenir l'enseigne coûterait 62,75 dollars *par an*. Le lendemain, elle était par terre.

Mon père y voyait la preuve évidente que le réformisme de nos bons apôtres était essentiellement un complot de charlatans aux doigts crochus pour tondre le contribuable." H.L. Mencken, *Happy Days : 1880-1892,* New York : Alfred Knopf, pp 251-252.

[235] **Pour le passage approprié de Spooner, cf. les pp. 165-166 ci-dessus.**

[236] **Des développements supplémentaires sur une stratégie de passage à la liberté se trouvent aux pages 251-268 ci-dessous.**

[237] Cf. Rothbard, *Power and Market,* p. 237.

[238] Cf. Albert Jay Nock, *Our Enemy, the State,* New York : Free Life Editions, 1973, pp. 3 et suiv.

* Ecrit en 1982 [N.D.T.]

[239] Pour un exposé clair de la validité morale de la distinction entre combattants et non-combattants, cf. G.E.M. Anscombe, *Mr Truman's Degree,* Oxford, autoédité, 1956. L'opuscule avait été publié pour protester contre l'attribution d'un diplôme de Docteur *Honoris Causa* au Président Truman par l'Université d'Oxford.

[240] Il est curieux -et signe d'incohérence- que les partisans conservateurs de l'"Etat limité" dénoncent comme absurde l'élimination d'un monopole de la violence sur un territoire donné, ce qui laisse les individus privés sans suzerain, alors qu'ils insistent tout autant pour qu'on laisse les *Etats*-nations sans suzerain pour régler leurs différends.

[241] Il existe une autre considération qui s'applique plutôt à la défense "interne" au territoire d'un Etat donné : *moins* les hommes de l'Etat sont capables de défendre les habitants de cette zone contre les attaques des (autres) criminels, *plus* ces habitants apprendront à connaître l'inefficacité des actions de l'Etat, et plus ils se tourneront vers des méthodes de défense non étatiques. L'incapacité des hommes de l'Etat peut par conséquent jouer un rôle éducatif auprès du public.

* La "Mutual Assured Destruction", dans la terminologie américaine. [N.d.T.]

[242] F.J.P. Veale, *Advance to Barbarism,* Appleton, Wis. : C.C. Nelson Pub. Co., 1953, p. 58.

[243] On peut encore énoncer deux faits à propos de l'impérialisme occidental : tout d'abord, les Droits de propriété qui étaient respectés étaient principalement ceux des Européens. La population *indigène* se voyait souvent voler ses meilleures terres par les impérialistes, et leur travail forcé par la violence à travailler dans les mines ou sur les terrains acquis par ces vols.

[244] Randolph Bourne, *War and the Intellectuals,* C. Resek ed., New York : Harper & Row, 1964, p. 69.

[245] On peut trouver une version plus ancienne de cette opinion dans Murray Rothbard, "War, Peace and the State," *in Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays,* Washington, D.C., Libertarian Review Press, pp. 70-80.

[246] Pour l'ébauche d'une critique de l'utilitarisme du point de vue d'une éthique concurrente de la loi naturelle, cf. John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law,* Chicago :

University of Chicago Press, 1953 ; Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals : A Critique of Contemporary Ethical Theory,* Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1971. Sur l'insuffisance de l'utilitarisme comme philosophie politique de la liberté, cf. Herbert Spencer, *Social Statics,* New York : Robert Schalkenbach Foundation, 1970, pp. 3-16.

[247] **Pour des critiques antérieures des approches utilitaristes dans ce livre, cf. pp. 11-13 ci-dessus.**

[248] Et que se passe-t-il si, même en termes utilitaristes, on peut obtenir davantage de bonheur en se rangeant aux voeux de la *minorité ?* Pour une discussion de ce problème, cf. Peter Geach, *The Virtues,* pp. 91 et suiv.

[249] Félix Adler, "The Relation of Ethics to Social Science," *in* H.J. Rogers, ed., *Congress of Arts and Science,* Boston : Houghton Mifflin, 1906, VII, 673.

[250] De plus, certaines préférences, telles que le désir de voir souffrir une personne innocente, semblent être immorales pour des raisons objectives. L'utilitariste n'en doit pas moins affirmer qu'il faut les inclure dans le calcul quantitatif, non moins que les préférences les plus innocentes ou les plus altruistes. Je dois cette remarque au Pr David Gordon.

[251] Pour une analyse plus développée de la relation entre la théorie économique, les jugements de valeur, et la politique publique, cf. Murray N. Rothbard, "Praxeology, Value Judgements and Public Policy," *in* E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics,* Mission, Kan. : Sheed and Ward, 1976, pp. 89-111.

[252] Pas plus que le principe d'unanimité, comme on le montrera plus loin, n'épargne à l'économiste de porter des jugements de valeur en violation de sa règle de "*Wertfreiheit".* Car si l'économiste se borne à partager le jugement de valeur de *tout le monde,* ce n'en est pas moins un jugement de valeur.

[253] Les individus *démontrent* en quoi consiste une partie de leur échelle de valeurs au moment où ils font des échanges sur un marché libre, mais les actions des hommes de l'Etat en tant que tels ne sont évidemment pas des phénomènes de marché. Pour une analyse plus développée de la question, cf. Walter Block, "Coase and Demsetz on Private Property Rights," *Journal of Libertarian Studies,* 1, printemps 1977, pp. 111-15.

Pour un développement sur la préférence démontrée opposée à la notion d'"utilité sociale", cf. Rothbard, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics,* New York : Center for Libertarian Studies, septembre 1977. A paraître en Français aux éditions des Belles-Lettres, Paris, 1991.

[254] **Grampp, *The Manchester School of Economics,* p. 59. Cf. plus haut, p. 60.** Cf. aussi Murray N. Rothbard, "Value Implications of Economic Theory," *The American Economist,* printemps 1973, pp. 38-39.

* Mais qu'est-ce donc que la "quasi-unanimité ?" [Note de l'auteur.]

[255] James M. Buchanan, *in* Buchanan et Warren Samuels, "On Some Fundamental Issues in Political Economy : An Exchange of Correspondence,"*Journal of Economic Issues,* Mars 1975, pp. 27 et suiv.

[256] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton,* Chicago : University of Chicago Press, 1962, p. 204.

[257] Samuels, *in* Buchanan et Samuels, "Some Fundamental Issues," p. 37.

[258] Cette section est adaptée de mon article "Praxeology, Value Judgements, and Public Policy", in Dolan, ed., *Foundations,* pp. 100-109.

** *Wertfrei* est l'adjectif correspondant à la *Wertfreiheit.* Il signifie donc "qui s'abstient de porter des jugements de valeur". [N.d.T.]

[259] Pour la position de cette question, cf. William E. Rappard, “On Reading von Mises,” *in* Mary Sennholz, ed., Princeton, N.J. : D. van Nostrand, 1956, pp. 17-33.

[260] Ludwig von Mises, *Human Action,* New Haven, Yale University Press, 1966, p. 879 ;*L’action humaine,* Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 930.

[261] (Les italiques sont de Mises) Mises, *Human Action,* p. 758 ; *L’action humaine,* p. 803.

[262] Mises, *Human action,* p. 95 ; *L’action humaine,* p. 101.

[263] Mises lui-même concède à une occasion qu’un gouvernement ou un parti politique peut annoncer une politique pour des raisons “démagogiques,” c’est-à-dire des raisons cachées et inavouables. Mises, *Human action,* p. 104 *n.* ; *L’action humaine,* p.110 *n.*

[264] Mises, *Human Action,* pp. 670 et 670 *n.* ;*L’action humaine,* pp. 709 et 709 *n.*

[265] Pour une contestation de l’idée que la recherche de ses désirs à l’encontre de ses intérêts à long terme est irrationnelle, cf. Derek Parfit, “Personal Identity,” *Philosophical Review* 80, janvier 1971, p. 26.

[266] Mises, *Human Action,* p.153-54 ; *L’action humaine,* pp.162-63.

[267] Cf. Murray N. Rothbard, *Power and Market, pp. 262-66.*

[268] Ainsi, Mises, *Human Action,* p. 851 et suiv. ;*L’action humaine,* p. 901 et suiv.

[269] Rappard, “On Reading von Mises,” pp. 32-33.

[270] Ludwig von Mises, “Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action,” *in* Helmut Schoeck et James W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man,* Princeton, N.J. : D. van Nostrand, 1961, p. 133.

[271] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty,* Oxford : Oxford University Press, 1958, p. 7.

[272] Isaiah Berlin, “Introduction”, *Four Essays on Liberty,* Oxford : Oxford University Press, 1969, p. xxxviii (*Eloge de la liberté,* Paris, Calmann-Lévy 1988).

[273] *Ibid.,* p. xxxviii. Cf ; aussi William Parent, “Some Recent Work on the Concept of Liberty,” *American Philosophical Quarterly,* juillet 1974, pp. 149-53. Le Professeur Parent ajoute cette critique que Berlin néglige les cas où les gens agissent d’une manière qu’ils n’ont pas “vraiment” désirée ni choisie, si bien que Berlin devrait avoir à concéder que la liberté d’un homme n’est pas atteinte s’il est empêché par la force de faire quelque chose qu’il “n’aime pas”. On peut repêcher Berlin sur ce point, cependant, si nous interprétons le “choix” et le “désir” dans le sens formel d’un objectif librement choisi par la personne, plutôt que dans le sens d’une chose que ses émotions ou ses plaisirs “aimeraient” faire ou réaliser.

[274] Berlin, *Four Essays on Liberty,* p. 122.

[275] *Ibid.,* pp. xxxix-xl.

[276] En plus, si on interdisait à X de refuser l’embauche de Y parce qu’il est roux, l’ obstacle à l’ action de X lui serait imposé par un choix humain susceptible d’être modifié. Par conséquent, d’après la définition de la liberté revue et corrigée par Berlin, la suppression d’un obstacle ne peut pas accroître la liberté, car elle ne peut que profiter à certains aux dépens des autres. C’est David Gordon (encore lui) qui me l’a fait remarquer.

[277] Parent, “Some Recent Work”, pp. 152-53.

[278] Berlin, *Four Essays on Liberty,* pp. xlv-xlvi.

[279] Cf. F.A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians,* Chicago : University of Chicago Press,

1954 ; et R.M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth,* Londres : Methuen & Co., 1971.

[280] Berlin, *Four Essays on Liberty,* p. xlv.

[281] Cf. aussi Rothbard, “Back to the Jungle ?”, *in Power and Market,* pp.226-28.

[282] Une version de ce chapitre est parue dans le numéro de 1980 de *Ordo,* Stuttgart.

[283] Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960.

[*] C’est une des grandes contributions de Murray Rothbard à l’économie politique que d’avoir démontré que le concept de “monopole” n’a pas de sens sur un marché libre. Cf.Rothbard : *Man, Economy and State,* 2° éd. Nash, Los Angeles, 1970, pp. 560-660.

[284] En plus, comme le Professeur Ronald Hamowy l’a fait remarquer dans une brillante critique de la conception hayékienne de la coercition et du règne du Droit, “nous sommes confrontés à ce qui semble être un problème insurmontable : qu’est-ce qui constitue un prix ‘raisonnable’ ? Par “raisonnable”, Hayek pourrait signifier ‘concurrentiel’. Mais comment déterminer ce qu’est le prix concurrentiel en *l’absence* de concurrence ? La théorie économique est incapable de prédire la grandeur cardinale du prix qui existerait s’il y avait un marché, alors qu’on empêche ce marché d’exister. Qu’est-ce donc que nous pouvons appeler un prix ‘raisonnable’ ou, plus spécifiquement, à partir de quel prix le contrat change-t-il de nature et devient-il un cas de ‘coercition’ ? Est-ce à un centime le litre, un franc le litre, ou dix francs ? Que se passe-t-il si le propriétaire de la source n’exige que l’amitié des nouveaux arrivants ? Un tel ‘prix’ est-il coercitif ? Selon quel critère pouvons-nous décider si un accord est purement contractuel ou s’il ne l’est pas ?”

En plus, comme le dit Hamowy, “il nous faut encore traiter une difficulté supplémentaire. Le propriétaire agit-il de façon coercitive s’il refuse absolument de vendre son eau *quel que soit* le prix ? Supposons qu’il considère sa source et son eau comme sacrées. Donner de l’eau aux nouveaux arrivés contredirait ses sentiments religieux les plus profonds Nous aurions là une situation qui n’entre pas dans la définition que Hayek donne de la coercition, puisque le possesseur de la source n’*obligerait pas* les nouveaux venus à faire quoi que ce soit. Il semble pourtant que, dans le cadre d’analyse même de Hayek, cette situation serait encore pire, puisque le seul ‘choix’ maintenant laissé aux arrivants est celui de mourir de soif.” Ronald Hamowy, “Freedom and the Rule of Law in F.A. Hayek,” *Il politico,* 1971-2, pp 355-56. Cf. aussi Hamowy, “Hayek’s Concept of Freedom : A Critique, “ *New Individualist Review,* avril 1961, pp. 28-31.

Le dernier état de la question se trouve dans Hamowy, “Law and the Liberal Society : F.A. Hayek’s Constitution of Liberty,” *Journal of Libertarian Studies,* 2, hiver 1978, pp. 287-97 ; et John N. Gray, “F.A. Hayek on Liberty and Tradition,” *Journal of Libertarian Studies,* 4, automne 1980.

[285] Rothbard,*Power and Market,* pp. 228-30.

[286] Hamowy, “Freedom and the Rule of Law,” p. 354 *n.*

[287] F.A. Hayek, “Freedom and Coercion : Some Comments on a Critique by Mr Ronald Hamowy,” *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Londres : Routledge & Kegan Paul, 1967, pp. 348-350.

[288] Hamowy, “Freedom and the Rule of Law,” p. 354 *n.*

[289] Une des erreurs commises ici par Hayek consiste à dire que si la coercition est mauvaise, alors elle doit être minimisée. En fait, dans la mesure où elle est immorale et injuste, la coercition agressive doit être totalement interdite. C’est-à-dire qu’il ne s’agit pas de minimiser une certaine quantité (la violence agressive) par tous les moyens possibles, y compris par de nouveaux actes de violence agressive ; il s’agit d’imposer une contrainte rigoureuse qui borde toutes les actions. Pour un développement de cette distinction, cf. Robert Nozick, “Moral Complication and Moral

Structures," *Natural Law Forum,* 1968, pp. 1 et suiv.

[*] Cette condition n'est pas nécessaire : en effet pour que coercition défensive il y ait, elle doit répondre à une agression violente. Aucune forme de coercition n'est donc inévitable. [N.d.T.]

[290] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", pp. 356-57, 356 n. En fait, Hayek affirme explicitement que "cette menace de coercition a un effet très différent de celle de la coercition effective et inévitable, si elle ne se réfère qu'à des situations connues qui peuvent être évitées par les victimes potentielles de cette coercition. La grande majorité des menaces de coercition qu'une société libre doit employer sont de cette nature." Hayek, *Constitution of Liberty,* p. 142.

Comme le fait remarquer le Professeur Watkins, le critère d'"évitabilité" utilisé par Hayek pour nier la coercition pourrait conduire à se trouver confronté à une "'règle générale et abstraite, également applicable à tous' qui interdirait de voyager à l'étranger ; supposons alors que l'on ait là-bas un père malade que l'on voudrait aller visiter avant sa mort. D'après le raisonnement de Hayek, il n'y a pas là de coercition ni de perte de liberté. Notre candidat au voyage n'est soumis à la volonté de personne. Il est seulement confronté au fait objectif que s'il essaie de s'échapper à l'étranger, il sera appréhendé et puni." J.W.N. Watkins, "Philosophy", in A. Seldon, ed. *Agenda for a Free Society : Essays on Hayek's Constitution of Liberty,* Londres : Institute of Economic Affairs, 1961, pp. 39-40.

[291] Sur le problème du changement de la règle universelle à mesure que l'on y ajoute un nombre croissant de cas spécifiques, cf. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy,* 33, 1958, p. 2.

[292] Pour une critique complète du caractère "général, également applicable et prévisible" du règne du Droit chez Hayek, aussi bien que des exceptions à ces critères qu'il a lui-même admises, cf. Hamowy, "Freedom and The Rule of Law", pp. 359-76. Elle inclut cette critique fondamentale faite par Bruno Leoni : étant donnée l'existence (acceptée par Hayek) d'un pouvoir législatif capable d'un jour à l'autre de changer les lois en vigueur, une règle de droit ne peut guère être que "prévisible" et non "certaine" quel que soit le moment. Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law,* Princeton, New Jersey : Van Nostrand, 1961, p. 76.

[293] Cf. Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", p. 358.

[294] Dans son traité plus récent, Hayek laisse de côté le problème de la coercition et de la liberté. Il essaie cependant, en passant, de répondre à la critique de Hamowy et des autres auteurs en modifiant son concept des règles générales et certaines pour exempter les actions solitaires et les actes qui ne "visent pas" autrui. Cela permet peut-être d'échapper au problème des observances religieuses, mais la plupart des problèmes que nous avons mentionnés impliquent bel et bien des relations entre les personnes et interdisent par conséquent au concept hayékien du règne du Droit de constituer un rempart efficace pour la ;liberté individuelle. F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté, T. 1,* Paris, Presses Universitaires de France, 1980, pp. 121-123, 195 n. En général dans ce nouvel ouvrage, Hayek atténue heureusement la confiance qu'il faisait à la législation, et une orientation vers un Droit commun découvert au cours du processus judiciaire ; l'analyse est cependant largement entachée par son insistance à présenter le Droit comme devant d'abord "réaliser des attentes", qui se concentre encore sur les résultats sociaux au lieu d'examiner le caractère juste ou injuste des Droits de propriété. On pourra se référer à ce sujet à la discussion ci-dessus sur l'opposition de la théorie des contrats comme transferts de titres à celle qui y voit des promesses engendrant certaines attentes.

[295] Une version de ce chapitre est parue dans Murray Rothbard, "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State," *Journal of Libertarian Studies,* 1, hiver 1977, pp. 45-57. Pour d'autres critiques de Nozick, cf. Randy E. Barnett, "Whither Anarchy ? Has Robert Nozick Justified the State ?" *ibid.,* p.p. 15-21 ; Roy A. Childs, Jr., "The Invisible Hand Strikes Back," *ibid.,* pp. 23-

33 ; John T. Sanders, “The Free Market Model Versus Government : A Reply to Nozick,” *ibid.,* pp. 35-44 ; Jeffrey Paul, “Nozick, Anarchism and Procedural Rights,” *Journal of Libertarian Studies,* 1, automne 1977, pp. 337-40. ; et James Dale Davidson, “Note on Anarchy, State, and Utopia,” *ibid.,* pp. 341-48.

[*] Paris, Presses Universitaires de France, 1988. Traduction de l’édition originale en langue anglaise : *Anarchy, State and Utopia,* New York, Basic Books, 1974. [N.d.T.]

[296] *The Complete Writings of Thomas Paine,* ed. P. Foner, New York : Citadel Press, 1945, I, 13. Thomas Paine, *Le sens commun,* Paris, Aubier-Montaigne, 1983, pp. 81-83.

[**] De la République américaine. [N.d.T.]

[297] Réédité *in* Robert a. Rutland, *George Mason,* Williamsburg, Va. : Colonial Williamsburg, 1961, p. 111.

Sur la nullité du fait d’aliéner la volonté humaine, cf. chapitre 19, note 18 ci-dessus.

Le *leveller [niveleur]* Richard Overton écrivait : “A tout individu est donnée par nature une propriété individuelle, qui ne doit être violée ni usurpée par qui que ce soit : car chacun en tant qu’il est lui-même, a par ce fait la propriété de soi-même, sans quoi il ne pourrait pas être lui-même... Le Mien et le Tien ne peuvent pas être, si ce n’est ainsi : Aucun homme n’a de pouvoir sur mes droits et libertés et je n’en ai aucun sur ceux de quiconque. Je ne puis être qu’un individu, jouissant de ma propriété sur moi-même et mes biens.” Cité par Sylvester Petro, “Feudalism, Property, and Praxeology,” *in* S. Blumenfeld, ed., *Property in a Humane Economy,* LaSalle, Ill. : Open Court, 1974, p. 162.

[***] Nous avons ici légèrement modifié la traduction française citée antérieurement. [N.d.T.]

[298] Pour une critique similaire de Nozick, cf. le compte-rendu par Hillel Steiner dans *Mind,* 86, 1977, pp. 120-129.

[299] Roy Childs, “Invisible Hand,” p. 25.

[300] Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law,* Los Angeles, Nash Publishing Co., 1972, et F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté,* T. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

[301] Childs, “Invisible Hand”, p. 32.

[302] *Ibid.,* pp. 27-28.

[303] *Ibid.,* pp. 28-29.

[304] *Ibid.,* p. 29.

[305] En plus, dans la progression de Nozick, chacune des étapes de l’émergence de l’Etat est censée être morale, puisqu’elle est censée se dérouler sans violation des Droits moraux de’ qui que ce soit. Dans ce cas, l’Etat ultra-minimal est censé être moral. Mais s’il en est ainsi, comment Nozick peut-il dire ensuite que l’Etat ultra-minimal est *moralement obligé* d’aller jusqu’à l’Etat minimal ? En effet si l’Etat ultra-minimal ne le fait pas, alors il est apparemment immoral, ce qui contredit la supposition originelle de Nozick. Sur cette question, cf. R.L. Holmes, “Nozick on Anarchism,” *Political Theory,* 5, 1977, pp. 247 et suiv.

[306] Barnett, “Whither Anarchy ?” p. 20.

[307] En plus, Nozick ajoute aux pertes de la victime en ne lui remboursant que des actions “adaptées” à l’agression (58).

[308] Nozick suppose explicitement que l’utilité serait mesurable (58).

[309] Je dois cette dernière remarque au Professeur Roger Garrison du département d’économie à *Auburn University.*

[310] Nozick emploie aussi le concept de “coûts de transaction” et autres coûts pour déduire quelles activités pourraient être interdites par l’obligation de restitution. Cela, cependant, n’est pas valide et pour les mêmes raisons, à savoir que les coûts de transaction et autres coûts ne sont pas objectivement observables mais perçus *subjectivement* par chaque personne, et que par conséquent un observateur extérieur ne peut pas les connaître.

[311] Childs, “Invisible Hand”, p. 27.

[312] *Ibid.,* p. 31.

[313] **Nozick reprend aussi la position de Hayek concernant le prix d’accès à un point d’eau isolé (180). Cf. pp. 220-221 plus haut**.

[314] Cf. Barnett, “Whither Anarchy ?”, p. 19.

[315] Appliquons le concept nozickien d’”échange non-productif” à son propre processus d’émergence de l’Etat. Si l’agence de protection dominante n’existait pas, les clients des autres agences, celles qui ne sont pas dominantes, s’en trouveraient mieux puisqu’ils préfèrent traiter avec ces dernières. Mais alors, d’après la démonstration même de Nozick, d’après son propre principe, ces clients sont devenus les victimes d’un échange non-productif avec l’agence de protection dominante et ils ont par conséquent le Droit d’interdire ses activités. Je dois cette remarque lumineuse à David Gordon.

[316] **Pour notre propre théorie de la justice des contrats de chantage, cf. pp. 124-126 ci-dessus.**

[317] Nozick ne répond pas à cette question cruciale ; il se borne à affirmer que “ce sera un échange productif”. (84, 240 *n.16*). Il est amusant de constater que si Nozick semble ainsi avoir dû battre en retraite -en concédant que l’échange est productif si c’est Levert qui va trouver Lebrun - c’est à cause des arguments du Professeur Hamowy : amusant parce que Hamowy, comme nous l’avons vu au chapitre précédent, a aussi fourni une critique dévastatrice d’une définition assez comparable de la coercition par Hayek.

† Nous avons modifié la traduction française de Nozick citée antérieurement, qui n’est pas exacte. [N.d.T.]

** La victime du chantage ne fait-elle donc pas partie du “marché” ? [N.d.T.]

[318] Cf. Barnett, “Whither Anarchy ?”

[319] Nozick ajoute à ses erreurs de raisonnement en comparant le maître-chanteur à un “racketteur”, en remarquant que si la protection est productive, la vente par le racketteur du simple fait de ne pas vous agresser ne l’est pas (86). Cependant, l’”agression” dont vous menace le racketteur ne consiste pas dans l’exercice de son Droit de libre expression mais dans une agression violente, et la menace de commettre une agression violente est en soi-même un acte de violence agressive. La différence que nous avons ici ne se trouve pas dans la fallacieuse distinction entre “productif” et “non-productif” mais entre “volontaire” et “agressif” ou “violent”. C’est l’essence même de la philosophie libertarienne. Comme le fait remarquer le Professeur Block, “dans l’agression, ce dont on menace quelqu’un est une violence agressive, chose que l’agresseur n’a pas le Droit de faire. Dans le chantage au contraire, ce qui fait l’objet de la menace est une chose dont le maître-chanteur a *parfaitement* le Droit! Exercer son droit de parler librement, de faire connaître nos secrets... “ Block, “The Blackmailer as Hero,” p. 3.

[320] Pour une critique excellente et détaillée du concept nozickien de “Droits procéduraux”, cf. Barnett, “Whither Anarchy ?”, pp. 16-19. Le professeur Jeffrey Paul a également montré que tout concept de “Droits procéduraux” implique le “Droit à” ce qu’une autre procédure conduise à ce type de procédure-là, ce qui à son tour implique un autre ensemble de “Droits à” des méthodes permettant d’établir cette procédure intermédiaire, et ainsi de suite suivant une régression à l’infini. Paul, “Nozick, Anarchism, and Procedural Rights,” *loc. cit.*

[††] En français dans le texte. [N.d.T.]

[321] Childs, “Invisible Hand”, pp. 32-33.

[322] *Ibid.*, p. 27.

[323] **Cf. p. 15-18 ci-dessus**.

[324] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton,* Chicago : University of Chicago Press, 1962, pp. 204, 205, 209.

[325] Dans un essai lumineux, le philosophe de la loi naturelle John Wild fait remarquer que notre sentiment subjectif d’une *obligation*, d’une chose à faire qui suscite dans nos émotions subjectives le désir d’un niveau supérieur et moralement contraignant, vient de notre appréhension rationnelle des exigences qui découlent de la nature humaine.

[326] Sur le fait que l’ambition libertarienne est fondée sur la passion de la justice, cf. Murray N. Rothbard, “Why Be Libertarian ?”, in Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays,* Washington : Libertarian Review Press, 1974, pp. 147-48.

[327] Leonard E. Read, *I’d Push the Button,* New York : Joseph D. McGuire, 1946, p. 3.

[328] J’ai écrit à une autre occasion : D’autres objectifs absolutistes traditionnels, tels que l’’élimination de la pauvreté’ sont, à l’inverse de celui-ci [la liberté], authentiquement utopiques ; en effet il est impossible à l’homme d’abolir la pauvreté par un simple effet de sa volonté. La pauvreté ne peut être éliminée que si certains facteurs économiques sont à l’oeuvre.... facteurs qui ne peuvent opérer qu’en transformant la nature par un processus qui prend un certain temps.... Les *injustices,* au contraire, sont des actes que certains hommes choisissent à tout moment de commettre aux dépens des autres. Elles sont, tout comme leur élimination, l’objet de la décision instantanée de la personne... le fait qu’évidemment de telles décisions ne se produisent pas toutes simultanément ne change rien à l’essentiel. Le fait est que ce défaut est lui-même constitué par des injustices qui ont été décidées et perpétrées par des auteurs de l’injustice...en matière de justice, la volonté de l’homme est absolue et souveraine ; les hommes *peuvent,* pour ainsi dire, déplacer les montagnes, si et seulement si les hommes le veulent. Une passion pour la justice immédiate -bref une passion “extrémiste”- n’est par conséquent *pas* utopiste, comme le serait le désir d’éliminer instantanément la pauvreté ou de transformer instantanément tout le monde en pianiste de concert. Car il est de fait que la justice instantanée, immédiate pourrait être réalisée si c’était ce que les hommes ont choisi.” Rothbard, *Egalitarianism,* pp. 148-49.

[329] Dans la conclusion à une brillante critique philosophique de l’accusation d’”irréalisme” et sa confusion entre ce qui serait *bon* et ce qui est *actuellement probable,* Clarence Philbrook déclare, “Il n’y a qu’une manière sérieuse pour un économiste, ou pour n’importe qui d’autre, de faire des recommandations politiques ; il doit soutenir que cette politique est *bonne*. Le ‘réalisme’ authentique est la même chose que ce que les hommes ont toujours qualifié du nom de ‘sagesse’ : décider de l’immédiat tout en gardant à l’esprit l’objectif final.” Clarence Philbrook, “Realism in Policy Espousal,” *American Economic Review,* décembre 1953, p. 859.

[330] Cité dans William H. et Jane H. Pease, eds., *The Antislavery Argument,* Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965, p. xxxv.

[*] En français dans le texte. [N.d.T.]

[*] En français dans le texte. [N.d.T.]

[331] Pour une analyse historique plus développée de ce problème, cf. Murray N. Rothbard, *Left and Right : The Prospects for Liberty,* San Francisco : The Cato Institute, 1979.